

University of Groningen

Hoe wijs is het filosofenmanifest voor Europese openheid?

Kamminga, Menno R.

Published in:
Filosofie & Praktijk

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2016

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Kamminga, M. R. (2016). Hoe wijs is het filosofenmanifest voor Europese openheid? *Filosofie & Praktijk*, 37(4), 47-59.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Inhoud

Inleiding	2
Vluchtelingen en ethiek. Wat kunnen ethici bijdragen aan het maatschappelijke debat? <i>Jan Vorstenbosch</i>	3
Ethiek en vluchtelingenbeleid <i>Marcus Düwell</i>	10
De tragische pervertering van het vluchtelingendebat <i>Paul van Tongeren</i>	20
Cultiveren van compassie. Ethici en de crisis van solidariteit met ontheemden en vluchtelingen <i>Marli Huijer</i>	27
Kunnen ethici een nuttige bijdrage leveren aan het vluchtelingendebat? <i>Julien Topal</i>	38
Een moreel verantwoorde omgang met vluchtelingen: enkele accenten en de rol van de ethiek <i>Jos Philips</i>	42
Hoe wijs is het filosofenmanifest voor Europese openheid? <i>Menno R. Kamminga</i>	47
Minima Philosophica: Bouwen aan een seculiere wereld <i>Patrick Delaere</i>	60
Hoe zo 'voltooid' leven? Reviewartikel Over Ready to give up on Life / Voltooid Leven door Els van Wijngaarden <i>Ton Vink</i>	67
Recensies:	
Beatrijs Haverkamp: dissertatie van Caroline Harnacke	78
Tom Kroon: De Weg van Chinese filosofen	84
Signalementen	87
<hr/>	
Katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) <i>m.m.v. Peter Harteloh</i>	91

Inleiding

Ton Vink

Op 4 november 2016 wijdde de Vereniging van Ethici in Nederland een studiemiddag aan het thema 'Vluchtelingen en ethiek'. Vrij naar Angela Merkel: "Redden we dat? Kunnen ethici een zinnige bijdrage leveren aan het vluchtelingendebat?" Uitgangspunt waren de volgende twee vragen: 1) Wat verklaart de afwezigheid van ethici in het debat over vluchtelingen en kan dat veranderen? En 2) Wat zou de bijdrage van ethici kunnen zijn aan het politieke en maatschappelijke debat over de opvang van vluchtelingen? De bijdragen aan deze studiemiddag van Marcus Düwell, Paul van Tongeren, Marli Huijter, Julien Topal, Jos Philips en Menno Kamminga vormen, ingeleid door Jan Vorstenbosch, het thema van dit nummer van *Filosofie & Praktijk*.

In zijn "Minima Philosophica: Bouwen aan een seculiere wereld" laat Patrick De-laere zijn gedachten gaan over de vraag of religie een antropologische constante is en wat dit betekent voor eventuele seculiere alternatieven van de kant van de seculiere humanist.

Op 22 november j.l. promoveerde Els van Wijngaarden op het mede dankzij de Commissie-Schnabel en Minister Schippers wel heel actuele thema 'Voltooid Leven'. Aan proefschrift (*Ready to give up on life. A study into the lived experiences of older people who consider their lives to be completed and no longer worth living*) en handelseditie (*Voltooid Leven. Over leven en willen sterven*) wijdt Ton Vink een kritisch bespreking in zijn reviewartikel "Hoe zo 'voltooid' leven?".

Er volgen twee recensies: Beatrijs Haverkamp bespreekt de dissertatie *From Human Nature to Moral Judgments. Reframing Debates about Disability and Enhancement* van Caroline Harnacke en Tom Kroon bespreekt *De Weg. Wat Chinese filosofen ons over het goede leven leren*. De rubriek Signalementen besluit, zoals gebruikelijk, het formele deel van dit nummer van F&P.

Het VFP-katern. Tenslotte biedt het VFP-katern, voor het laatst in F&P, de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP) een podium om met de eigen leden en de buitenwereld te communiceren, met bijdragen van Peter Harteloh. Het VFP-katern heeft daarbij een eigen onafhankelijke redactie.

Vluchtelingen en ethiek

Wat kunnen ethici bijdragen aan het maatschappelijke debat?

Jan Vorstenbosch

Als er een thema is dat de ethiek en politiek van de 21^e eeuw tot nu toe gekenmerkt heeft, dan is het de immigratie- en vluchtelingenkwestie wel. In de jaren negentig was de vluchtelingeninstroom als gevolg van de Balkanoorlog al aanleiding voor het instellen van een 'aandachtsgebied' Immigratie- en Vluchtelingenbeleid in het programma 'Ethiek en Beleid' dat mede gefinancierd werd door verschillende ministeries en tot 2004 liep. Maar de aandacht voor de vluchtelingenkwestie ebde in de loop van het eerste decennium van deze eeuw in Nederland weer weg. Dat betekende overigens niet dat 'immigranten', 'asielzoekers', 'buitenlanders' of 'allochtonen' geen politiek thema waren. De Fortuin-'revolutie' en de aanslag op het World-Trade Center van 11 september 2001 polariseerden het politieke veld meer dan ooit tevoren rond culturele thema's zoals multiculturalisme, 'nationale identiteit' en secularisme versus religie (lees islam).

Vanaf 2011 ontwikkelde zich in Syrië, in het kielzog van de Arabische Lente van 2010 en beïnvloed door een slechte oogst, een burgeropstand tegen het regiem van president Assad. In de loop van 2012 groeide dit conflict uit tot een meervoudige burgeroorlog waarin allerlei groepen en milities met een eigen agenda de gewapende strijd met het leger van Assad aangingen. De situatie in Syrië werd nog verder gecompliceerd toen in 2014 de beweging Islamitische Staat erin slaagde om grote stroken land in Syrië en Irak te bezetten. De oorlog leidde tot een grote vluchtelingenstroom naar buurland Turkije. De situatie in Syrië werd steeds onoverzichtelijker, het gevaar voor de burgerbevolking steeds acuter en de hoop voor de reeds gevluchtten (naar Turkije en Libanon) om terug te kunnen keren steeds uitzichtlozer.¹

1 <http://www.nrc.nl/nieuws/2015/09/14/dit-is-wat-je-moet-weten-om-de-vluchtelingencrisis-te-begrijpen-a1413244#vraag4>

Vanaf het voorjaar van 2015 ontwikkelde zich via de relatief korte zee-oversteek tussen de Turkse kust en de Griekse eilanden een vluchtroute van de Turkse opvangkampen aan de grens met Syrië naar Griekenland, en dus de Europese Unie. De vluchtelingen trokken via Griekenland te voet met tienduizenden verder door naar Macedonië en de Balkan, op weg naar de Noord-Europese landen waar zij een beroep wilden doen op de door deze landen erkende Vluchtelingenverdragen en asielprocedures.² De mars van deze vluchtelingen leidde tot een soort van paniek in veel Europese landen waarop de politieke leiders verdeeld reageerden. Angela Merkels uitspraak “Wir schaffen das” werd legendarisch en omstreden.

De uitspraak van Merkel inspireerde ook het initiatief van de Vereniging van Ethici in Nederland (VvEN) om, in het licht van anderhalf jaar politiek en maatschappelijk debat over vluchtelingen, ethici en ‘stakeholders’ bij elkaar te brengen om de rol van ethici en hun bijdrage aan de maatschappelijke discussie over vluchtelingen te bespreken. De tijd leek rijp om de uil van Minerva uit te laten vliegen, temeer omdat na de afspraken met Turkije in maart 2016 de Griekenland-route geblokkeerd werd en het aantal vluchtelingen opzienbarend af was genomen. Voor veel critici van het restrictieve EU-beleid was dat echter allerm minst reden tot opluchting, maar eerder tot morele schaamte over deze ‘oplossing’, over het sluiten van de grenzen en over het lot van de ‘vergeten’ groep van tienduizenden vluchtelingen in troosteloze kampen in o.a. Athene en Lesbos die niet vooruit naar Europa en ook niet achteruit naar Turkije terug konden.

De bijeenkomst, de vierde in een reeks van zogenoemde ‘VvEN-toekomstverkenningen’ over structurele ethische kwesties in de westerse samenlevingen vond plaats op 4 november 2016 in het Academieggebouw te Utrecht. De middag had als leidende vraag meegekregen: *Redden we dat? Kunnen ethici een zinnige bijdrage aan de maatschappelijke discussie over vluchtelingen leveren.* De antwoorden op deze vraag van een vijftal filosofen/ethici vindt u terug in dit nummer van *Filosofie & Praktijk*, aangevuld met een artikel over de rol van prudentie in het vluchtelingenbeleid van de hand van de Groningse politiek-filosoof Menno Kamminga.

Ethiek en politiek

In eerdere toekomstverkenningen over actuele maatschappelijke problemen was al gebleken dat maatschappelijke actualiteit van ethische thema’s bijna altijd gepaard gaat met een verstrengeling van ethische discussie met politieke initiatieven en ideologische posities. Zo was in het debat over de plicht van kinderen om

2 <http://www.takepart.com/article/2015/10/28/map-that-shows-how-huge-europes-refugee-crisis-really-is?cmpid=tp-fb>

(ook) financieel voor hun ouders te zorgen, al gebleken dat elke serieuze poging om aan die plicht uitwerking te geven al snel in het vaarwater van het politieke beleid gericht op een ‘terugtrekkende’ overheid in de zorg terechtkwam.

Het omgekeerde lijkt in het vluchtelingendossier aan de orde. Daar staan veel ethici voor een ruimhartige toelatingsbeleid en soms zelfs een radicaal ‘weg met de grenzen’- positie, hetgeen nadrukkelijk ook politieke implicaties heeft. Anderzijds tenderen ethische theorieën naar een claim op waarheid en geldigheid, terwijl de politiek, en met name de democratische politiek, te maken heeft met pluraliteit, consensus, compromis en coöperatie, met een verantwoording van onvermijdelijke besluiten die met de nodige onzekerheden zijn omkleed, tegenover vaak verdeelde burgers.

De les die we uit deze twee discussies kunnen trekken is dat de ethicus er niet aan ontkomt om zijn verhouding tot de politiek als praktijk te bepalen, en zijn rol in moreel-geladen, politieke debatten op eigen termen te begrijpen en te verduidelijken. Dat is dan ook de vraag die centraal staat in de artikelen in dit themanummer over vluchtelingen en ethiek. Daarbij was het overigens ook wenselijk dat het niet om een onderonsje tussen ethici over hun rol in het debat ging, maar dat ook twee andere zaken aan bod zouden komen: de relatie van de rol die ethici spelen of zouden moeten spelen, met de praktijk, met mensen in die praktijk die met vluchtelingen te maken hebben, zoals ambtenaren, juristen en vrijwilligers. En dat het ook zou gaan om de inhoudelijke morele dimensie van dit specifieke debat, om de morele emoties die in een ‘ethiek van vluchtelingen’ een rol spelen. Wie de artikelen leest, zal hopelijk tot de conclusie komen dat deze drievoudige doelstelling wonderwel geslaagd uitpakte. Er werd het nodige gezegd over de rol van ethici, maar vooral ook door het uitvoeren van concrete inhoudelijke analyses (Van Tongeren, Huijer) en het aanwijzen van programma-tische lijnen voor een ethiek van vluchtelingen (Düwell, Topal, Philips) waren de bijdragen in meer algemene zin voor zowel ethici als niet-ethici waardevol.

Vluchtelingenethiek

Daarmee is een begin gemaakt met het ontwikkelen van een serieuze ethiek van vluchtelingen in het Nederlandse debat, maar ook met het inventariseren, door-denken en waarderen van de diversiteit aan algemene rollen die ethici vaak meer impliciet dan expliciet zichzelf hebben eigen gemaakt.

Wat het eerste betreft, de ethiek van vluchtelingen, dient de nadruk te liggen op ‘begin’, niet alleen vanwege de beperkte reikwijdte van wat er inhoudelijk kon worden gedaan in deze lezingen/artikelen. Maar vooral ook omdat in de meeste bijdragen de nadruk ligt op het toelatingsbeleid van landen, terwijl de ethiek

van vluchtelingen zich daartoe niet beperkt zoals bleek uit een paar discussies tijdens de bijeenkomst van vier november.

Kijken we naar het vluchtelingendebat dan zien we alleen daarin vier debatten met een verschillende ethische dimensie. Ik vat ze kort samen, gebruik makend van een metafoor die Nederland opvat als een huis waarvan de bewoners zich in verschillende fasen van het ontvangen van vluchtelingen gastvrij en humaan zouden kunnen, en moeten betonen, zonder dat dit los staat van alle regels en criteria die in een geordende samenleving onvermijdelijk zijn. Om te beginnen, aan de voordeur, bij de grens, is de vraag: wie laten we toe en waarom? En zoals altijd is de vraag relevant wie of wat zijn die 'we' – Nederland is immers lid van de Europese Unie, verantwoordelijk voor, en gehouden aan het omstreden Dublin-akkoord (zie ook de bijdrage van Düwell) en verwickeld in een Europees debat over de 'verdeling' van vluchtelingen.

Eenmaal in het voorportaal, in het opvangkamp, in de procedure, is de vraag hoe gaan we met deze asielzoekers om, wat mogen ze wel, wat niet, is bed, bad en brood genoeg? Wat is een humane huisvesting? En als we ze de deur hebben gewezen, hoe gaan we dan om met de afgewezenen, met de illegalen die vaak buiten hun schuld niet terug kunnen? Wanneer is er reden om discretionaire bevoegdheid te gebruiken ('schrijnende gevallen'), voor een al dan niet generaal pardon?

Een derde vraag doet zich voor als we vluchtelingen als nieuwkomers/burgers in ons huis binnenlaten, wanneer individuen erkend worden als asielzoeker en met een 'status' uit de procedure komen. Wat zijn dan de verplichtingen van de gemeenschap aan de erkende nieuwkomers die zich opmaken voor een integratieproces: hoe verloopt dat, hoe gastvrij zijn we dan, wie betaalt de kosten? Hoe gaan we om met kwesties van taal, werk, inkomen, opvoeding, cultuurkwesties?

Tenslotte is er een vierde vraag die ons terugbrengt bij de eerste vraag: de vraag wat voor land we, al dan niet binnen de EU, willen zijn? Wat mag, moet, zal de samenstelling van de bevolking op langere termijn zijn? Hoeveel onzekerheid (over veiligheid of welvaart of over democratisch en liberaal karakter van onze samenleving – zie de bijdrage van Huijer), hoeveel verdeeldheid, hoeveel multiculturaliteit kan, moet een land verdragen? Mogen of moeten die vragen een serieuze rol spelen bij het beantwoorden van de eerste vraag, in weerwil van de onvermijdelijke compassie die elk mens met een hart zal voelen bij het trieste lot van het gros van de Syrische en Afrikaanse vluchtelingen. Hopelijk zullen ethici zich de komende jaren intensiever gaan bemoeien met de vele morele aspecten die in deze vier vragen aan de orde zijn.

Stijlen van ethiek bedrijven

Dat die bemoeienis allerlei vormen kan aannemen, brengt ons bij de tweede zaak waar dit themanummer een begin mee maakt: het doordenken, preciseren en waarderen van de rollen die ethici in maatschappelijke debatten spelen. Het vluchtelingen-‘dossier’ vormt in dit opzicht een eerste verkenning van een geheel nieuw terrein. In strikte zin is tot nu toe immers alleen voor de bio-ethiek, of misschien zelfs alleen voor de medische ethiek (euthanasie, experimenten op mensen) in de afgelopen decennia in kaart gebracht wat de rol van ethici is, in al dan niet institutionele zin (het laatste in de vorm van commissies, als getuige-deskundige in rechtszaken). Voor gebieden zoals technologie-ethiek, bedrijfsethiek, milieu-ethiek is de rol en betekenis van ethici een stuk lastiger te bepalen, om over politieke ethiek nog maar te zwijgen. Een reeks van interessante voorstellen om deze discussie aan te gaan rijst op uit dit themanummer. Ik schets ze kort in deze inleiding.

In de eerste bijdrage laat Marcus Düwell al meteen twee belangrijke opties voor de bemoeienis van de ethicus met de vluchtelingenproblematiek zien. Hij analyseert de opstelling van de Europese landen, het gebrek aan vooruitziendheid (een term die nog vaker onder de noemer ‘prudentie’ zal opduiken in dit themanummer), het gebrek aan moreel commitment van staten ook. Hij kiest voor een prioritering van de institutioneel ethische en politieke uitdagingen die op langere termijn de handelingsbekwaamheid van staten en hun onderlinge relaties zullen bepalen. Deze institutionele vragen veronderstellen vanuit ethisch perspectief het omarmen, rechtvaardigen en uitwerken van het mensenrechtenidoom.

Paul van Tongeren toont een heel andere stijl van wijsgerige ethiek, als hij de theoretische aspiraties van ethici om tot praktische adviezen of conclusies te komen hoe om te gaan met vluchtelingen al dan niet op langere of kortere termijn, terzijde schuift. Hij neemt de zuiverheid van de intenties en motieven van politici en burgers op de korrel in een hermeneutiek van het wantrouwen die hij in het spoor van Kant plaatst. Hier ligt niettemin een zekere overeenkomst met het eerste aspect van Düwells aanpak, zij het dat hier niet specifiek de ‘intenties’ van landen het onderwerp zijn maar de individuele emotionele huishouding van burgers en wellicht ook politici. Interessant is om te zien hoe de historische Kant (de schrijver van *Zum ewigen Frieden* maar ook van de *Kritik der praktischen Vernunft* en de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) twee hedendaagse ethici van een verschillende, maar niet per se tegenstrijdige agenda voorziet.

Marli Huijser, sinds april 2015 ‘Denkster des Vaderlands’, een rol waarvoor zij als programmatische aanduiding ‘tussen-denken’ koos, laat in haar bijdrage zien wat dit tussen-denken betekent. Zij begint haar artikel over morele emoties met zich op te stellen temidden van burgers die beheerst worden door compassie enerzijds en burgers die beheerst worden door angst en onzekerheid anderzijds.

Voor beide groepen geldt dat zij geholpen zouden zijn met een meer inhoudelijke overdenking door filosofen en ethici van de vragen waarom, waarover en hoe zij door deze emoties worden beheerst en welke rol daarbij zaken als schuld, redenen en feiten spelen. In het spoor van Nussbaum analyseert zij vooral de emotie van compassie maar de aanpak kan model staan voor reflecties over andere emoties.

In hun veel kortere commentaren komen de referenten Julien Topal en Jos Philips veel minder toe aan het uitwerken van een stijl van ethiek-bedrijven. Maar zij schetsen twee andere rollen en stijlen die ethici niet alleen potentieel, maar ook daadwerkelijk op zich hebben genomen in het vluchtelingendebat. Topal doet dat voor de rol van begeleider van morele deliberaties van praktisch verantwoordelijken (in dit geval burgermeesters). Philips doet dat voor de rol van de ethicus als onderzoeker van de logische en morele validiteit van concrete voorstellen en argumenten in het vluchtelingendebat.

Principes, praktijken, prudentie

In al deze bijdragen wordt de verhouding tussen politiek en moraal als systematisch probleem niet uitdrukkelijk gethematiseerd, alhoewel ze impliciet en soms expliciet, zoals in de kritiek van Düwell op het Europese beleid en die van Van Tongeren op de hypocrisie van burgers en politici, steeds aanwezig is. Die verhouding tussen politiek en moraal kwam in het maatschappelijk debat over vluchtelingen op scherp te staan, toen op initiatief van Marli Huijer en Martin van Hees in april 2016 het Manifest “Allemaal immigranten” werd gepubliceerd. Onder anderen onderschreef een groot aantal ethici dit Manifest dat opriep tot een meer gastvrij en liberaal toelatingsbeleid. Maar het Manifest kreeg ook veel kritiek, omdat het de lastige rol zou miskennen die politici hebben om plotseeling opdoemende problemen waarover de maatschappij verdeeld is en die heftige emoties oproepen, in goede banen te leiden. Het Manifest zou de onzekerheid van verantwoordelijken over ‘wat te doen?’ in deze moeilijke situatie inruilen voor de vrijblijvendheid van een goede gezindheid die stuurder aan de wal kenmerkt. Deze discussie raakt aan een belangrijk begrip in zowel ethiek als politiek, dat van ‘prudentie’, de kunst om in concrete situaties voorzienende en toch treffende en geslaagde, zeg maar ‘wijze’, reactieve oordelen en handelingen te ontwikkelen. Dit begrip staat dan ook centraal in het afsluitende artikel van Kamminga waarin een onderscheid tussen lage en hoge prudentie wordt bepleit om enerzijds de critici van het Manifest tegemoet te komen, maar het anderzijds op te nemen voor de opstellers van het Manifest. Kamminga schreef dit artikel overigens eerder en los van de discussiedag op 4 november. Niettemin past het prima in dit themanummer. Het resoneert op allerlei momenten met

de bijdragen aan het 4 november-debat, waarvan sommige meer gericht zijn op het ontwikkelen van instituties en theoretische principes zonder welke elke prudentie in het luchtledige hangt, andere meer de emoties die prudentie in de weg kunnen zitten analyseren.

Zo bezien bewegen alle praktijken en stijlen van ethiek bedrijven die in dit themanummer worden getoond, zich binnen een discussie die enerzijds wordt bepaald door het zoeken naar min of meer algemene principes en anderzijds door de aandacht voor de perceptie en prudentiële toepassing van die principes in concrete historische en sociale contexten, mede dankzij een verredelijking van de in het geding zijnde emoties. Het lijkt een discussie-format dat ethici niet alleen in het Vluchtelingendossier maar ook in veel andere dossiers, van een mooie agenda op het raakvlak van politiek en ethiek, van theorie en praktijk(en) kan voorzien.

Jan Vorstenbosch is UD toegepaste ethiek aan het Ethiek Instituut van de Universiteit Utrecht en voorzitter van de Vereniging van Ethici in Nederland (VvEN).

Literatuur

Huijter, M. & Van Hees, M. “Wij zijn allemaal migranten: een pleidooi voor Europese openheid”, in M. Huijter en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 3-8.

<http://www.nrc.nl/nieuws/2015/09/14/dit-is-wat-je-moet-weten-om-de-vluchtelingencrisis-te-begrijpen-a1413244#vraag4>

<http://www.takepart.com/article/2015/10/28/map-that-shows-how-huge-europes-refugee-crisis-really-is?cmpid=tp-fb>

Ethiek en vluchtelingenbeleid

Marcus Düwell

Toen in de zomer van 2015 honderdduizenden vluchtelingen naar Europa kwamen, waren veel Europeanen verrast en slecht voorbereid. De reactie van het publiek was dan ook verdeeld – verrassing, afwijzing, angst en ‘Willkommenskultur’ wisselden elkaar af. De politiek reageerde gedeeltelijk met een pleidooi voor Europese solidariteit en gedeeltelijk met de poging om verantwoordelijkheden naar elkaar door te schuiven. Al snel leek er een breed gedeeld gevoel te ontstaan dat een verantwoordelijkheid voor alle vluchtelingen te ver ging, maar Merkel stelde daar koppig haar “Wir schaffen das!” tegenover. Begin september 2015, toen Hongarije een groot aantal vluchtelingen van het Stationsplein van Boedapest gewoon doorschoof naar de Oostenrijkse grens, dreigde de situatie zelfs volledig uit de hand te lopen (Blume et al. 2016). Er volgde een verwarrende veelheid van reacties: grenzen willen openen (en signalen aan vluchtelingen geven dat ze welkom zijn), grenzen willen sluiten en muren bouwen, onderhandelingen binnen en buiten Europa over de vraag waar de vluchtelingen naar toe moeten, solidariteitssignalen van de bevolking en woedende protesten tegen de islamisering van Europa. De reacties verliepen in alle landen ietsje anders maar de verdeeldheid was enigszins vergelijkbaar. Ik wil deze bijdrage beginnen met twee van de vele opmerkelijke aspecten van deze discussies naar voren te halen.

Ten eerste lijkt het mij opmerkelijk dat men verrast was over de vluchtelingenstroom. Er zijn sinds 2012 (voor een deel al duidelijk eerder) miljoenen mensen uit Syrië gevlucht. Alle omliggende landen hadden al enorm veel vluchtelingen opgenomen. Waarom voelde Europa zich niet verantwoordelijk? De grootste zorg van Europese staten leek te zijn om te voorkomen dat er illegale vluchtelingen naar Europa kwamen. Voor de gewone burger kwam het volledig uit de lucht vallen dat er plotseling miljoenen mensen naar Europa wilden. Vóór de zomer 2015 bestond niet het gevoel dat men in Europa überhaupt iets moest met vluchtelingen uit het Midden-Oosten. Dat is tenminste de enige manier waarop ik de publieke reactie in de zomer 2015 kan plaatsen. Als men zich niet verantwoordelijk voelde toen twee miljoen Syrische vluchtelingen in kampen in Turkije zaten, vaak onder zeer problematische omstandigheden, waarom veranderde dit in augustus en september 2015? Krijgen mensen ineens andere rechten als ze Europa binnenlopen? Als mensen denken dat ze morele verplichtingen jegens

vluchtelingen hebben, waarom hebben ze deze verplichtingen dan niet al gehad toen de vluchtelingen in allerlei kampen in het Midden-Oosten zaten?

Ten tweede was Europa niet goed voorbereid op deze situatie door het juridische kader dat in de vroege jaren 90 werd ontwikkeld, de 'Verordening Dublin II', die ervan uit gaat dat het vluchtelingenbeleid een nationale en niet een Europese aangelegenheid is.¹ Het verdrag bevat criteria die bepalen welke staat onder welke omstandigheden voor welke soort vluchtelingen verantwoordelijkheid heeft. De plausibele doelstelling is daarbij dat men wilde voorkomen dat vluchtelingen jarenlang van een land naar het andere reizen en in verschillende landen pogingen doen om als vluchteling erkend te worden. Door criteria voor nationale verantwoordelijkheden vast te stellen maakt men dit onmogelijk. Maar het verdrag heeft ook twee verdere implicaties. Ten eerste voorkomt het dat vluchtelingenbeleid een echte Europese taak is. Europa speelt alleen maar een subsidiaire rol in deze context. Ten tweede lijkt deze wetgeving met name voordelig te zijn voor de (rijke) noordelijke Europese landen welke door hun geografie voor vluchtelingen moeilijk bereikbaar zijn wanneer ze nog niet in een ander Europees land zijn geweest.

Dit juridische raamwerk maakt het nu eigenlijk niet direct plausibel dat men zich in 2015 genoodzaakt had moeten zien om het vluchtelingenbeleid als een Europese taak te zien. Als het Dublin-verdrag echt nog in werking was geweest, was het hele vluchtelingenprobleem in wezen een probleem van Griekenland en Italië. Dus toen Merkel, Rutte, Hollande en anderen in het najaar voor 2015 Europese oplossingen bepleitten, waren ze minder in lijn met de bestaande Europese verdragen dan Victor Orbán met zijn insisteren op nationale soevereiniteit in deze kwestie. Alleen het doorschuiven van vluchtelingen naar Oostenrijk was fout volgens de verdragen. Daarom ontstond dan ook de indruk dat Merkel eenzijdig de bestaande internationale afspraken buiten werking probeerde te stellen. Wat sindsdien geprobeerd wordt, is een politiek spel dat de bestaande juridische kaders niet aan wil tasten, kaders die op hun beurt weer een zeer twijfelachtige invulling geven aan het internationale raamwerk van het protocol van Genève over de status van vluchtelingen. Deze invulling lijkt vooral tot doel te hebben een deel van de Europese staten voor verantwoordelijkheden tegenover vluchtelingen te beschermen. Een effect van al deze politieke operaties is dan ook dat een fundamenteel gezichtspunt van het internationale vluchtelingenbeleid bedreigd wordt: namelijk het gezichtspunt dat vluchtelingen een rechtsstatus hebben waar het internationale recht garant voor staat. Deze rechtsstatus laat men vallen en het wordt een kwestie van politieke opportuniteit, mediapresentatie en toevallige sentimenten of rijke landen zich wel of niet iets aantrekken van het lot van vluchtelingen. De aantasting van de waar-

1 Versie 18 februari 2003

<http://eurlex.europa.eu/legalcontent/NL/TXT/HTML/?uri=URISERV:I33153&from=NL>

digheid van vluchtelingen lijkt mij juist daarin te bestaan dat men hun feitelijk deze rechtsstatus ontzegt.

Het moge duidelijk zijn dat deze inleidende observaties nogal impressionistisch zijn. Ze zijn ook niet bedoeld om een grondige politiekwetenschappelijke en juridische analyse te vervangen. Maar ik wilde deze observaties gebruiken om een probleem te signaleren dat ik nu verder vanuit ethisch gezichtspunt ga analyseren. Ik vraag mij af hoe wij over de status van vluchtelingen moeten denken, welke morele redenen wij hebben voor bepaalde juridische constructies en hoe wij dit in verband moeten zien met morele verantwoordelijkheden in een bredere politieke context. Mijn referentiekader is daarbij de normatieve basis van het bestaande mensenrechtensysteem als het meest fundamentele normatieve raamwerk dat op dit moment globaal beschikbaar is. Ook kan men twijfel hebben in hoeverre het raamwerk feitelijk in alle landen wordt nageleefd en in hoeverre het inderdaad algemeen gedeeld wordt, maar het maakt feitelijk deel uit van de juridische basis van het internationale recht. Ik ga er verder vanuit dat dit raamwerk niet alleen feitelijk op dit moment het normatieve referentiepunt is maar dat wij ook morele redenen hebben om dit raamwerk te omarmen, dit zal ik hier echter niet verder uitleggen maar vooronderstellen.

Waarom zouden wij ons met vluchtelingen moeten bemoeien?

Laten we uitgaan van de intuïtie dat we ons iets zouden moeten aantrekken van het lot van vluchtelingen. Waarom zou dit een verplichting zijn? Men zou een louter strategisch-instrumentele redenering kunnen overwegen (misschien moet ik ooit ook mijn land verlaten), maar het is erg onwaarschijnlijk dat dit ons nu redenen geeft tot sterke verplichtingen jegens Syrische vluchtelingen. Het lijkt mij evident dat zo'n verplichting iets te maken zou moeten hebben met de redenen waarom mensen vluchtelingen zijn, de redenen waarom ze hun land van herkomst moeten verlaten. Het zijn mensen die onschuldig in een situatie zijn gekomen waarin ze niet meer een autonoom leven kunnen leiden conform hun politieke en morele overtuiging of waarin ze worden vervolgd vanwege overtuigingen die ze hebben of vanwege de persoon die ze zijn. Verplichtingen jegens vluchtelingen zijn dus uitdrukking van de overtuiging dat tenminste op de meest basale manier mensen een recht hebben om als de persoon te kunnen leven die zij zijn en om – ten minste op de meest basale manier – over hun leven zelf beslissingen te mogen nemen. Dat is de normatieve kern van het concept van menselijke waardigheid dat aan het mensenrechtensysteem ten grondslag ligt (Düwell 2014). Daarbij gaat dit systeem ervan uit dat in eerste instantie het staten zijn die de taak hebben om deze rechten te waarborgen. Rechten van vluch-

telingen komen in beeld als staten op een fundamentele manier in deze taak falen. Over rechten van vluchtelingen praten berust dus op een universalistische en morele idee. Deze universele dimensie is bij vluchtelingen bijzonder evident omdat deze rechten klaarblijkelijk niet binnen een bestaande en functionerende statelijke rechtsorde kunnen worden gerealiseerd maar alleen in beeld komen als zulke rechtsordes juist niet functioneren. Weliswaar hebben de rechten een plek in de orde van het internationale recht maar ze berusten op morele overtuigingen aangaande de status van rechten van mensen in het algemeen.

Nu duidt deze analyse al op een fundamenteel normatief probleem. Als wij niet vooronderstellen dat wij verplichtingen hebben die de bestaande rechtsordes overstijgen, dan is niet in te zien waarom wij ons met vluchtelingen moeten bemoeien. De redenen waarom wij verplichtingen jegens vluchtelingen hebben hangt daarmee samen dat hun status als subject binnen een rechtsorde niet gewaarborgd is (of omdat deze rechtsorde als zodanig niet functioneert of omdat in deze rechtsorde hun basale rechten niet worden gewaarborgd). Dat betekent dat tussen de universalistische normatieve basis en de concrete rechtsordes een spanning bestaat – en juist deze spanning is in dit vraagstuk in het geding.

De universalistische normatieve idee is dat de waardigheid van elk mens respect verdient ongeacht of z/hij nu uit Syrië, Nederland of Ghana afkomstig is, of z/hij homo of hetero is, moslim, confucianist of atheïst. En juist hieruit zou men kunnen afleiden, en wordt afgeleid, dat grenzen minder belangrijk worden en men de beperkingen van de nationale staten moet overwinnen. Het universalistisch idee geeft aanleiding om rechtvaardigheidsoverwegingen toe te passen die op globale schaal gedacht zijn: het gaat dan om vragen over een redelijke verdeling van kansen en mogelijkheden, over welke bijdrage van mensen in rijke landen redelijkerwijs verwacht kan worden om het vluchtelingenprobleem op te lossen, welke gevolgen het zou hebben om grenzen te openen, enzovoorts. Het universalisme lijkt direct tot een kosmopolitisme te leiden. Dus: ofwel wij aanvaarden de universalistische idee als basis van de internationale orde en dan worden grenzen en de pluraliteit van nationale rechtsordes problematisch. Ofwel: wij laten deze universalistische assumptie vallen en committeren ons alleen aan het systeem van natiestaten dat de Vrede van Westfalen (1648) heeft ingesteld. In het laatste geval zijn verplichtingen jegens vluchtelingen een kwestie van afspraken tussen staten die men wel of niet kan maken. Deze beschrijving van de beschikbare theoretische alternatieven reflecteert misschien niet de meest geavanceerde filosofische theorievorming over dit onderwerp maar is wel een redelijke afspiegeling van de alternatieven die de politieke werkelijkheid nog altijd bepalen. Laten we voor het gemak dit de kosmopolitische versus de nationale positie noemen.

Nu zijn er verschillende dingen mis met dit plaatje. Om te beginnen lijkt het mij evident dat de nationale optie op verschillende illusies berust. Ze gaat ervan uit dat politiek handelen van nationale staten effectief mogelijk is. Nu duidt al

het feit dat Orbán en Trump grote muren nodig denken te hebben om hun beleid te realiseren aan hoe gewelddadig de nationale soevereiniteit hersteld moet worden. Met dit soort muren kon misschien het antieke China de Mongolen buiten de deur houden, maar ze zijn in tijden van mondiale internetcommunicatie, mondiale financiële markten en mondiale klimaatproblemen niet het meest voor de hand liggende middel om statelijke handelingsbekwaamheid terug te veroveren. De nationalist kan niet anders dan te handelen in een nauw gesponnen net van internationale en mondiale samenwerking. Maar bovendien is de vraag in hoeverre de nationalistische optie werkt in een wereld waarin mondiaal tientallen miljoenen mensen op de vlucht zijn en waarin tientallen staten op de een of andere manier niet functioneren. Het is bovendien redelijk duidelijk dat het vluchtelingenprobleem van 2015 nog verhoudingsgewijs overzichtelijk is in vergelijking met de situaties die voor de nabije toekomst mogelijk en waarschijnlijk zijn. Wat zou er gebeuren als de Nijl opdroogt, hetgeen tenminste tot de mogelijkheden behoort? Wat gebeurt er als – zoals vaak voorspeld is – delen van het Midden-Oosten zo heet worden dat het moeilijk wordt om er nog te leven? Wat gebeurt er als klimaatverandering en een grote bevolkingsgroei in Noord-Afrika bij elkaar komen? Hoe hoog worden dan de muren van Victor Orbán? Het systeem van Westfalen is gemaakt voor een wereld met andere uitdagingen dan de onze.

Maar de kosmopolitische optie heeft net zo weinig plausibele antwoorden. Het openbreken van grenzen schept nog geen mondiale handelingsbekwame orde, het vernietigt alleen bestaande politieke ordes en hun handelingspotentieel (vgl. in die lijn ook Kant 1795/1977). Maar sterker nog: burgerschap, politieke rechten, democratische besluitvorming en accountability van staten zijn gebonden aan de mogelijkheid van mensen om in politieke ordes te leven waarin zij in staat zijn om politieke processen te begrijpen, deel uit te maken van een systeem van politieke representatie en waarin zij als politieke subjecten erkend worden. Dit alles is op globale schaal niet alleen feitelijk niet het geval, men moet zich ook afvragen of het mogelijk zou kunnen zijn of mogelijk zou moeten zijn. Een van de vele argumenten tegen een wereldstaat zou bijvoorbeeld zijn dat mensen een recht hebben om uit onrechtmatige staten te emigreren. Dat is juist een centraal aspect in contexten van het vluchtelingenprobleem. Immers, wij hebben alleen dan verplichtingen jegens vluchtelingen als wij dit recht om te emigreren als een wezenlijk recht erkennen. En in een mondiale staat is het tenminste mogelijk dat een Donald Trump president zou worden, dus zo'n staat zou best volgens mensenrechtenstandaarden problematisch kunnen zijn. Vluchten kan dan letterlijk niet meer.

Als wij nu vragen wat dit voor de rechten van vluchtelingen betekent, dan is het volgende belangrijk: een recht te beschermen impliceert die instrumentele voorwaarden (middelen) te beschermen of te scheppen die nodig zijn om dit recht te kunnen realiseren (Gewirth 1978). Als bijvoorbeeld mensen een recht

hebben om niet gedood te worden dan bestaat een corresponderende verplichting om een politiek systeem op te zetten dat mensen tegen doodsb bedreiging kan beschermen. Hoe zo'n systeem concreet vorm zou moeten krijgen hangt er dan van af welke rechten er verder nog in het geding zijn. Maar voor onze context is het belangrijk dat deze relatie tussen respect voor rechten en noodzakelijke middelen voor alle rechten geldt. Een politieke gemeenschap kan niet beweren dat ze een recht respecteert als ze tegelijkertijd niet de stappen neemt die nodig zijn voor mensen om dit recht te kunnen uitoefenen.

De basis van verplichtingen jegens vluchtelingen is dus de volgende: mensen hebben een recht in een politieke orde te leven waarin basale rechten erkend worden (in de boven beschreven zin). Deze vooronderstelling heb ik niet gerechtvaardigd, maar ik ga er vanuit dat een rechtvaardiging ervan mogelijk is (Gewirth 1978; 1996). Als het in een concrete staat op een fundamentele manier niet meer mogelijk is om op zo'n manier te leven, dan hebben mensen een recht ten aanzien van andere staten dat deze staten subsidiair de corresponderende verplichtingen vervullen. Als wij ervan uit moeten gaan dat een multilateraal statensysteem op afzienbare tijd, zowel vanuit praktische overwegingen – er is geen alternatief in beeld, en vanuit morele overwegingen – het is de enige manier om effectief rechtsbescherming te garanderen, onvermijdelijk is, dan volgt daaruit het volgende: wij moeten willen dat staten sterk genoeg zijn om de rechten van hun burgers te beschermen. In een geglobaliseerde wereld is dit feitelijk alleen mogelijk als deze staten ingebed zijn in een systeem van mondiale coöperatie dat ze in staat stelt om deze rechtsbescherming te realiseren. Tegelijkertijd moeten wij willen dat deze staten gecommitteerd zijn aan een internationale normatieve orde waarin de rechten van burgers uit falende staten subsidiair door andere staten gewaarborgd worden. Het gaat dus om a) het versterken van statelijke handelingsbekwaamheid, b) het transformeren van staten als dit nodig is om deze handelingsbekwaamheid te herwinnen (bijv. binnen de EU) en c) het commitment aan een internationale rechtsorde. Het moet dus zowel voorkomen worden dat door het openen van grenzen de statelijke handelingsbekwaamheid ondermijnd wordt als ook dat het commitment aan de internationale rechtsorde vanwege politieke opportuniteitsoverwegingen voortdurend ondermijnd wordt.

Dat betekent echter dat vluchtelingenbeleid zo vorm gegeven moet worden dat het de handelingsbekwaamheid van staten niet disproportioneel onder druk zet. Dit dreigt nu bij de vluchtelingenstroom van afgelopen jaar voor de rijke staten het geval te zijn, niet in eerste instantie in financieel en materieel opzicht maar door de impact die het opnemen van honderdduizenden vluchtelingen in sociaal, cultureel en politiek opzicht heeft. Daarbij moet er ook rekening mee worden gehouden dat het voor een groot deel van de vluchtelingen eerder onrealistisch is dat hun verblijf in Europa tijdelijk van aard is, dus het gaat ook om de vraag hoe zich Europese staten cultureel gaan ontwikkelen met alle implicaties van dien.

Wat volgt daaruit?

Ik wil heel kort met enkele stellingen een reeks van implicaties schetsen. Een van de oorzaken van het Europese vluchtelingenbeleid lijkt mij het Dublin-verdrag dat in wezen het effect heeft de rijke, noordelijke EU-staten uit de wind te houden. Dit maakt dat de noodzaak om te handelen bij staten zoals Griekenland terechtkomt die dat handelingsvermogen juist niet hebben. Ik zie geen mogelijkheid om een enigszins consistent beleid te ontwikkelen zonder een fundamentele herziening van dit verdrag. En ik vind het onbegrijpelijk dat dit verdrag in al de discussies van het afgelopen jaar zo weinig onder vuur stond. Het gaat er niet om ad hoc allerlei quota af te spreken maar om het ontwikkelen van een helder juridisch kader. Dat is nodig voor de handelingsbekwaamheid van alle landen en dat is ook de enige manier om de rechten van vluchtelingen serieus te nemen. Daarbij zou het moeten gaan om een duidelijke *Europese* verantwoordelijkheid. Zonder een sterker Europa met meer handelingsbekwaamheid kan ik niet zien dat een verantwoordelijk vluchtelingenbeleid mogelijk is.

Daarbij kan het ook niet alleen gaan om het administreren van vluchtelingen maar moet het erom gaan te voorkomen dat een situatie ontstaat waarin mensen vluchteling worden. Wij hebben juist een sterker Europa nodig om ons politiek (en indien nodig militair) te kunnen mengen in verschillende conflicten die de achtergrond van de vluchtelingen crisis vormen. Europa voert echter een volstrekt onduidelijk beleid als het om Noord-Afrika en het Midden-Oosten gaat. Eerst wordt even Libië om zeep geholpen, dan is men weer enthousiast over de zogenoemde Arabische Lente, vervolgens verklaart men allerlei staten in Noord-Afrika tot veilige staten om geen vluchtelingen uit deze landen meer op te hoeven nemen, men levert wapens aan allerlei staten, maar laat het Syrië-conflict aan de Amerikanen en Russen over. Er is niets dat in de buurt komt van een consistent Europees beleid.

Voor Europese burgers is het in de mediadiscussie van de afgelopen jaren niet echt duidelijk geweest dat in het Midden-Oosten überhaupt problemen bestonden waar wij mede-probleemeigenaar van zijn (daarbij heb ik het er nog niet eens over wat onze afhankelijkheid van olie voor het ontstaan van al deze problemen betekent). Evenmin bestond het bewustzijn dat de bestaande en te verwachten economische, politieke, ecologische en culturele problemen van landen in Noord-Afrika en het Midden-Oosten zodanig zijn dat er nog lange tijd rekening mee moet worden gehouden dat deze instabiliteit tot grote aantallen vluchtelingen zal leiden. Maar als men de problemen niet ziet dan voelt men natuurlijk ook geen grote noodzaak om over oplossingen na te denken. Europa geeft er de voorkeur aan om zich met zichzelf bezig te houden. Men wordt verrast door een vluchtelingenprobleem dat er al lang zat aan te komen. In plaats van langetermijnstrategieën te ontwikkelen om vluchtelingenstromen te voorkomen en zich te committeren aan internationaal beleid brengt Europa zichzelf

in situaties waar het zijn handelingsbekwaamheid kwijtraakt. Jarenlang wordt de leefsituatie van de mensen in Syrië in de Europese discussie genegeerd en pas als er vluchtelingen op de Balkan rondlopen ontdekt men de eigen morele verantwoordelijkheid. Het morele falen van Europa bestaat erin dat men te weinig begrijpt dat adequate antwoorden er alleen in kunnen bestaan dat men zijn beleid fundamenteeler verandert. De vluchtelingen uit Syrië verdienen niet zozeer ons spontane medelijden. Ze verdienen het veeleer dat wij ons inspannen voor politieke oplossingen en dat wij ons committeren aan een rechtsorde waarin de rechten van vluchtelingen door een stabiele en voorspelbare orde van staten gewaarborgd worden. Dat is alleen mogelijk als men serieus over een transformatie van het bestaande statensysteem nadenkt.

Wat zou de rol van de ethiek en de ethicus/a in deze discussie moeten zijn?

In eerste instantie zie ik het als de rol van de ethiek om de normatieve problemen rond het vluchtelingenprobleem beter te begrijpen. Daarbij lijkt mij de taak van de ethiek in eerste instantie daarin te liggen om bestaande opposities en tegenstellingen in de academische en publieke discussie kritisch onder de loep te nemen. Vervolgens zie ik de noodzaak om voorstellen hoe met het vluchtelingenprobleem kan worden omgegaan te evalueren. Elk zinnige bijdrage aan de discussie lijkt mij noodzakelijkerwijs niet alleen over vragen van mondiale rechtvaardigheid en verdelende rechtvaardigheid te moeten gaan (Armstrong 2012; Carens 2013) maar primair over fundamentele moraal- en rechtsfilosofische vragen rond mensenrechten, burgerschap enzovoort. Het gaat niet om quota ter verdeling van vluchtelingen. Dit soort technische aspecten worden pas relevant als normatieve antwoorden op de fundamentele moraal- en rechtsfilosofische vragen in beeld zijn. Daarom lijkt het mij ook onjuist als vragen van vluchtelingenbeleid (vluchtelingenethiek) losgekoppeld beschouwd worden van de morele dimensie van internationale politiek.

Mij lijkt zowel de academische als ook de publieke taak van de ethiek met name daarin te bestaan zich in interdisciplinaire discussies met juristen en politieke wetenschappers te mengen. Het meest belangrijke lijkt mij dat ethiek ertoe bijdraagt dat mensen beter begrijpen waarin de morele uitdaging van het vluchtelingenprobleem bestaat. Deze bestaat er niet in dat wij tot een rechtvaardige verdeling van vluchtelingen tussen allerlei landen komen, en ze bestaat er zeker niet in om maar even activistisch de grenzen te openen. De uitdaging voor ethici bestaat erin om te begrijpen en anderen te doen inzien in hoeverre het onrecht dat vluchtelingen ervaren, en het gegeven dat vele mensen dreigen vluchtelingen te worden, met de manier samenhangt hoe wij de wereld van staten heb-

ben ingericht en daarmee impliciet ook met onze eigen manier van leven. Als de ethiek iets bij kan dragen aan deze discussies dan is het ons tot een beter begrip van het normatieve probleem te brengen. In ons anti-intellectualistisch tijdperk moet men niet onderschatten hoe belangrijk het is om dingen beter te begrijpen. Natuurlijk kan het in de ethiek nooit alleen daarom gaan om zich contemplatief ter wereld te verhouden. Maar ook als de doelstelling is de wereld te veranderen of te verbeteren, zou men moeten beginnen beter te begrijpen waarom wij in de situatie terecht zijn gekomen, hoe wij nieuwe handelingsruimtes kunnen ontdekken en of de normatieve vragen niet misschien op een ander niveau liggen dan het in de publieke discussie op het eerste gezicht lijkt. Vluchtelingenpolitiek is juist ook een van de thema's waarin duidelijk wordt dat de grote morele uitdagingen alleen aangepakt kunnen worden als men nieuwe langetermijnperspectieven voor de politiek ontwikkelt waarin de institutionele kaders van de politiek zo veranderd worden dat men in staat is om internationale crisissen beter te voorkomen en adequater daarop te kunnen reageren. Het is belangrijk dat ethici bereid zijn om hun verantwoordelijkheid voor het oppakken van deze uitdagingen te nemen.

Marcus Düwell is hoogleraar Wijsgerige Ethiek aan de Universiteit van Utrecht en directeur van het Ethiek Instituut.

Literatuur

- Armstrong, C., *Global Distributive Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Blume, Georg et al: Was geschah wirklich? Ein Wochenende im September 2015. <http://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich>
- Bovens, M., Bokhorst, M., Jennissen, R. & Engbersen, G. *Migratie en classificatie: naar een meervoudig migratie-idioom*. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag, 2016.
- Carens, J. *The Ethics of Immigration*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Düwell, M. "Concepts, Discussions, Philosophical Perspectives". In: M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword, D. Mieth (eds.), *Cambridge Handbook on Human Dignity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 23-49.
- Geneva-Protocol: Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees, United Nations High Commissioner for Refugees, New York, 1967.
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago: Chicago University Press, 1978.

- Gewirth, Alan, *The Community of Rights*, Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. In: Kant, Immanuel, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Werkausgabe Band XI, Wilhelm Weischedel (Hrsgb.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Lindahl, Hans, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Verordening Dublin II: <http://eurlex.europa.eu/legalcontent/NL/TXT/HTML/?uri=URI-SERV:l33153&from=NL>

De tragische pervertering van het vluchtelingendebat

Paul van Tongeren

De taak van de ethiek is niet om antwoord te geven op de vraag wat we moeten doen, maar eerder om te voorkomen dat we laten verdwijnen wat we daaromtrent eigenlijk al wel weten. Vluchtelingen, mensen in nood, maken ons onmiddellijk duidelijk wat ons te doen staat. Maar door het debat in termen van aantallen te voeren, wordt deze morele impuls verduisterd en verdraaid. Inmiddels zijn de problemen van de vluchtelingen zelfs vervangen door het probleem dat zij zijn geworden voor ons. Deze pervertering van het vluchtelingendebat heeft een tragisch karakter, ze versluiert onze hulpplicht en ontnemt ons de durf de echt belangrijke vragen te stellen.

Wat zou de ethiek kunnen bijdragen aan de discussie over het zogenoemde vluchtelingenvraagstuk? Kan de ethiek ons zeggen wat we moeten doen? Er zijn *verschillende* ethische theorieën, en die geven lang niet altijd eensluidende antwoorden op de dwingende praktische vraag ‘wat te doen?’. Maar ten aanzien van onze vraag hoeft dat ons geen zorgen te baren. Hier lijken die theorieën immers niet of nauwelijks verschil van mening op te leveren. Een snelle rondgang langs de drie belangrijkste typen van ethiek kan dat laten zien.¹

Drie typen van ethiek, één eensluidend antwoord

De Kantiaanse ethiek is duidelijk: “Weldoen, dat wil zeggen: zoveel men kan een mens die in nood is te helpen, zonder daarvoor zelf op iets te rekenen of te ho-

1 Deze tekst is eerder gepubliceerd in CD (ChristenDemocratische)-Verkenningen, Lente 2016, pp. 50-56.

pen, is de plicht van elke mens.”² Het gaat hier om een ‘liefdesplicht’, een van de vormen die de ‘deugdplicht’ kan aannemen, en die als zodanig onderscheiden is van de nog strikter geldende ‘rechtsplichten’. Maar ook deze plicht is gefundeerd op de harde grondslag van de universaliseringseis: ‘Handel zo dat de maxime van je handelen tot algemene wet verheven kan worden.’ Iedereen die in nood is, wil door anderen geholpen worden, en wie het vervolgens niet ook voor zichzelf tot maxime of principe maakt om anderen in nood te helpen, zondigt tegen de eis van de redelijkheid. Weliswaar is deze plicht begrensd, maar op een manier die maakt dat onze hulp aan vluchtelingen die grens voorlopig niet zal bereiken. Volgens Kant ligt de grens namelijk daar waar die plicht zelf tegensprekelijk zou worden, dat wil zeggen: waar men door zijn weldoen zozeer behoeftig wordt dat men op de weldadigheid van anderen aangewezen raakt.³ Daar blijven wij met de van ons gevraagde hulp nog ver van verwijderd.

Een utilitaristische ethiek komt naar alle waarschijnlijkheid tot dezelfde conclusie. Het verschil tussen enerzijds de mensen die door oorlog of onderdrukking van huis en haard verdreven zijn en anderzijds ons, die wellicht wat moeten interen op onze welvaart door hun komst, dat verschil is zo groot dat het de keuze tussen handelingsopties gemakkelijk kan bepalen. Een maximalisering van de netto-opbrengst is beslist eerder te verwachten van de bereidheid om te helpen dan van de bescherming van de eigen welvaart. Het is evident belangrijker om de minimale bestaansvoorwaarden voor iedereen te garanderen dan het welvaartsniveau van sommigen te beschermen. Ook als men de principes van Peter Singers beweging van ‘effective altruism’ volgt, en bereid is 10% van zijn inkomen af te staan in reactie op het lijden dat we in onze wereld aantreffen,⁴ is de hulp aan vluchtelingen verzekerd. Ook bij de ruimste ramingen zal de opvang van vluchtelingen immers nog lang niet tot een daling van 10% van ons bruto nationaal product per hoofd van de bevolking leiden.

De deugdedethiek stelt eigenlijk een andere vraag dan ‘wat moet ik doen?’ Ze vraagt eerder naar een ideaal en schetst als antwoord een beeld van de houdingen of karaktertrekken van iemand wiens leven we gelukt of gelukkig zouden noemen en die we voorbeeldig achten. Welnu, het lijkt me duidelijk dat we meer bewondering zullen hebben voor iemand die op de nood van anderen reageert met hulp, dan voor degene die de nood van een ander vooral als een bedreiging van zichzelf ziet. Zelfs voor Aristoteles, die van ‘altruïsme’ nog niet had gehoord,

2 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, tweede deel, § 30. Editie *Werke in zehn Bänden* (Hrsg. W. Weischedel), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 7, 1975, p. 589 (Akademie Ausgabe A 124).

3 Im. Kant, o.c. § 31 ‘Kasuistische Fragen’, p. 590 (Akademie Ausgabe A 125).

4 Vgl. www.effectivealtruism.org, geraadpleegd op 3 maart 2016.

is de vrijgevigheid een van de kwaliteiten van de deugdzame mens – het is zelfs de eerste deugd die hij beschrijft na de kerndeugden van maat en moed.⁵

De taak van de ethiek

22

Wat is daarmee gezegd over de bijdrage die de ethiek kan leveren aan de discussie over de vluchtelingen? Alles en niets: ‘alles’ want het antwoord op de vraag wat ons te doen staat is volstrekt duidelijk en eenduidig. Maar tegelijkertijd ‘niets’, want is dit inderdaad wat we nodig hadden? Wisten we dit niet al voordat we de vraag stelden? Het gemak of de vanzelfsprekendheid van het antwoord kan ons doen twijfelen aan het nut van de ethiek; of ... ligt de bijdrage van de ethiek misschien elders? Is het wel de taak van de ethiek om antwoord te geven op de vraag wat we moeten doen?

Aan het eind van het eerste hoofdstuk van zijn *Fundering voor de metafysica van de zeden* schrijft Immanuel Kant: “Er bestaat dus geen behoefte aan wetenschap en filosofie om te weten wat men te doen heeft om eerlijk en goed, ja zelfs om wijs en deugdzam te zijn.”⁶ Hij legt uit dat ons gewone mensenverstand niet alleen voldoende is om te weten wat we moeten doen, maar zelfs – precies door zijn eenvoud – ons het best beschermt tegen spitsvondige redeneringen, bijvoorbeeld van de filosoof, wiens “oordeel door tal van vreemde, niet ter zake doende overwegingen gemakkelijk verward en van de juiste richting afgebracht kan worden.”⁷

Er is echter één probleem: ook dat gewone mensenverstand heeft nu eenmaal de neiging “om tegen die strenge wetten van de plicht in te redeneren en om hun geldigheid, of tenminste hun zuiverheid en gestrengheid, in twijfel te trekken en ze waar mogelijk meer aan onze wensen en neigingen aan te passen, dat wil zeggen: ze in de grond te corrumperen en van geheel hun waardigheid te beroven”.⁸ Dat komt omdat de morele plicht zich aan onze eigen behoeftes en verlangens niets gelegen laat liggen, zodat die verlangens ons aanzetten om redenen te gaan bedenken waardoor de plicht omzeild kan worden. Daarom is een kritische reflectie nodig die ons daartegen moet beschermen. Kortom: de ethiek is nodig, niet om te weten wat we moeten doen, maar om dat weten te beveiligen tegen de neiging die we hebben om met behulp van ons verstand te ontkomen aan onze plicht.

5 Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Groningen: Historische Uitgeverij 1999, Boek IV, § 1, pp. 113vv.

6 Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Amsterdam: Boom, 1997, p. 50.

7 Im. Kant, o.c. p. 51.

8 Im. Kant, o.c. p. 52.

Van de problemen van vluchtelingen tot de migratiecrisis

De berichtgeving en de discussies over wat inmiddels 'de migratiecrisis' is gaan heten vormen een perfect voorbeeld van de vrees die Kant formuleert. Alleen al de woorden waarmee we erover spreken zijn wat dat betreft onthullend. 'Vluchtelingen' zijn 'migranten' geworden en vervolgens zijn ze als personen helemaal onzichtbaar geworden in het verschijnsel 'migratie'.

Taal is niet onbelangrijk. De mensen die eerst 'vluchtelingen' waren omdat ze geweld of armoede ontvlucht zijn, of die 'drenkelingen' werden omdat ze nauwelijks levend de kust van Europa bereikten, blijven niet dezelfde mensen als ze 'migranten' gaan heten of wanneer ze via 'economische vluchtelingen' als 'gelukzoekers' worden bestempeld. Ze veranderen eerst voor *ons*, die zo over hen spreken. Hun betekenis voor ons, het beroep dat zij doen op ons verandert. Maar daardoor verandert vervolgens ook *hun* lot: het is anders om een vluchteling te zijn die opgevangen wordt dan om een migrant te zijn die gewantrouwd wordt.

Op die manier gaat bovendien het hele probleem verschuiven, en op een nogal dramatische manier. Want waren het aanvankelijk de vluchtelingen die in de problemen zaten, inmiddels zijn wij zelf geworden tot degenen die een probleem hebben. Wie kan, wanneer er gesproken wordt van 'de migratiecrisis' daarin nog de problemen herkennen van de mensen die hun land en gezin verlaten om via levensgevaarlijke routes een uiterst onzekere toekomst tegemoet te gaan? Hun problemen zijn vervangen door het probleem dat zij zijn geworden voor ons, bij wie ze aankloppen. Onze welvaart wordt bedreigd, onze sociale voorzieningen komen in gevaar; het lijkt er zelfs op dat we plots gaan ontdekken wat we allemaal willen behouden en bewaren – doordat het bedreigd wordt.

Onze politici reageren dan ook door te roepen om maatregelen ter bescherming tegen het dreigende gevaar; we moeten de vluchteling 'ontmoedigen', streng gaan selecteren, de gezinshereniging vertragen. We gaan proberen het probleem naar buiten de eigen grenzen te verplaatsen, we spreken over bovengrenzen voor wat betreft de aantallen, en ja – toegegeven – we zullen ook proberen iets te doen aan de ellende die deze massa's in beweging brengt naar onze landen, dat wil zeggen: aan de oorzaken van de ramp ... die *ons* treft.

Tragische perversitering

Het gaat me er niet om een beschuldigende vinger te heffen naar deze of gene – hoewel van politiek verantwoordelijken wel wat meer besef van wat hier gebeurt verwacht zou mogen worden. Gemakkelijk is dat niet, want het gaat sluipen-

derwijs en steeds op dubbelzinnige wijze. Het zijn niet alleen de spitsvondige redeneringen van het verstand die ons hier parten spelen, zoals Kant meende, maar soms kunnen zelfs onze beste bedoelingen bijna ongemerkt – op tragische wijze – perverteren.

Een voorbeeld: om de nood van de vluchtelingen onder onze aandacht te brengen doen journalisten en anderen moeite om ons een beeld voor te houden van de verschrikkingen waarvoor mensen vluchten en de ellende die ze moeten doorstaan tijdens hun vlucht. Een van de manieren waarop ze hun verhalen kracht bijzetten is door te wijzen op de onwaarschijnlijke aantallen van mensen die op de vlucht zijn, ontheemd zijn, in bootjes gepropt zitten, verdrinken, aanspoelen, of als ze 'geluk' hebben in overvolle opvangkampen zitten te wachten. Maar vervolgens zijn het precies die aantallen die niet alleen de individuele verhalen verdrukken, maar ook een grote bedreiging gaan vormen voor ons. Want de beschrijving van de massa's, die bedoeld was om te laten zien hoe groot *hun* probleem is, verandert in een waarschuwing aan *ons*. Die verandering mag met recht een pervertering worden genoemd. Opnieuw: het gaat er niet om schuldigen aan te wijzen, ook al zijn er mensen die van deze onbedoelde pervertering misbruik maken. Waar het om gaat is dat we allemaal schuldig worden als we geen aandacht schenken aan wat er hierdoor met de vluchtelingen, en met ons zelf gebeurt.

Zelf-misvorming

Ook met ons zelf. De deugdethiek (om naast de Kantiaanse en de utilitaristische ethiek ook die andere grote vorm van ethisch nadenken nog eens te hulp te roepen) maakt duidelijk dat we in alles wat we doen steeds ook onszelf (en anderen) vormen. Wie in een gevaarlijke situatie zijn moet verzamelt en optreedt, doet niet alleen iets op dat moment, maar vormt zichzelf ook tot iemand die in dat soort van situaties geneigd zal zijn moed te tonen. Elke keer dat we op een bepaalde wijze handelen maken we ons zelf een beetje meer tot iemand voor wie zulk handelen karakteristiek wordt. Wie het leed van mensen in termen van aantallen beschrijft, zal minder zicht krijgen op het lijden zelf, dat immers altijd individueel is. En op die manier (mis)vormen we niet alleen onszelf, maar ook anderen. Want wanneer de berichtgeving steeds meer over aantallen gaat, zullen degenen die van zulke berichtgeving afhankelijk zijn, onvermijdelijk zien dat hun betrokkenheid op het leed van de vluchteling verandert in bezorgdheid over hun eigen lot.

Dat leidt tot wat op dit moment in de samenleving steeds duidelijker zichtbaar wordt: een groeiende kloof tussen de velen die zich inspannen om met en voor vluchtelingen te werken enerzijds, en de grote groep die erover leest of hoort via de media anderzijds.

Degene die werkt met vluchtelingen, Nederlandse les geeft, bezigheden organiseert, raad geeft, of ontmoetingen met buurtbewoners regelt, ziet individuen voor zich, reële personen die in nood zijn. Maar het is waarschijnlijk ook voor een belangrijk deel andersom: degene die reële personen in nood voor zich ziet, voelt zich uitgedaagd en opgeroepen om te helpen. Het morele appel dat uitgaat van concrete individuen die in nood zijn, vervaagt en verandert echter in een op onszelf gerichte zorg en angst, wanneer de individuen vervangen worden door aantallen. Terwijl duizend personen ons duizend keer kunnen aanspreken, wordt hun duizendtal een gevaar waartegen we ons willen beschermen. Het getal heeft de morele uitdaging die van de vluchteling uitgaat weggewerkt. En zo kan de vluchteling in nood bijna ongemerkt veranderen in een migrant die een risico vormt voor ons zelf.⁹

Verstandigheid

Het lijkt niet zo zeer de taak van de ethiek om te zeggen wat we moeten doen, maar eerder om te voorkomen dat we wat we daaromtrent eigenlijk al wel weten, laten verdwijnen of laten perversiteren; ze moet helpen voorkomen dat we datgene wat ons kan herinneren aan wat we wel weten, over het hoofd zien. Datgene? Nee, *diegenen*, de mensen in nood die ons onmiddellijk duidelijk maken wat ons te doen staat, maar die door hun aantallen – en door onze aandacht voor aantallen – onze blik verduisteren. Alsof we door de massa's de mensen niet meer zien; in plaats van de bomen, alleen nog maar het bos zien.

Maar is het niet gevaarlijk om de individuele nood zo op de voorgrond te plaatsen? Is dat niet wat we zagen gebeuren met de foto van het dode jongetje op de vloedlijn: zulke beelden roepen weliswaar onmiddellijk emoties wakker, maar die emoties kunnen even gemakkelijk gemanipuleerd worden als de beelden zelf. Moeten we niet juist afstand nemen en ons verstand laten spreken in plaats van de emoties die ons tot speelbal maken van degenen die de beelden maken, redigeren en verspreiden?

Inderdaad, maar dat is precies wat de ethiek probeert te doen: rationeel nadenken, maar wel over de concrete werkelijkheid van reële personen, en over wat die ons te zeggen heeft, waartoe die ons oproept. Dat betekent niet dat we onze emotionele impulsen onmiddellijk moeten volgen, maar nog minder dat we de werkelijkheid die ons die impulsen geeft mogen wegwerken. En wie die werke-

9 Een bijzondere vorm van dat gevaar klonk door in een recente persconferentie van premier Rutte die sprak over “de vreeslijke beelden” die ons bereiken van de grens van Europa. Ook van die beelden hebben we last, en moeten we verlost worden.

lijkheid onder ogen ziet kan moeilijk anders concluderen dan dat hier geholpen moet worden.

Maar is daarmee alles gezegd? Wat weten we eigenlijk, als we weten dat we moeten helpen? Weten we dan ook *hoe* we moeten helpen? Welke hulp effectief is, of op z'n minst niet contra-productief? Heeft het zin om iedereen die aanbelt binnen te laten? Is het verstandig om dat te doen? Zijn trouwens veel van die bezwaren die opkomen door de berichten over de aantallen niet gewoon terecht? Er kan toch echt een moment komen dat de instroom ontwrichtend gaat werken! Er zullen tussen de vele duizenden die binnenkomen ongetwijfeld vooral veel jonge mannen zitten: zij durven en kunnen nu eenmaal het meest.¹⁰ En jonge mannen hebben behoeftes, waar ze ook vandaan komen. Als de deuren open staan, zullen er ook lieden binnen komen die kwalijke plannen hebben. De lijst met gevaren, problemen, risico's en nadelen kan zonder moeite worden uitgebreid. En verstandigheid vereist voorzichtigheid. Allemaal waar en belangrijk.

Een ethiek die deze en dergelijke zorgen vergeet of veronachtzaamt wordt moralistisch. Het gaat er dan ook niet om deze zorgen te vergeten, maar om ze in balans te houden met de nood die gelenigd moet worden. Durven we de vraag te stellen of ons recht op bescherming van onze welvaart opweegt tegen het recht van mensen op leven en elementaire veiligheid? Wie maakt de rekensom om te zien wat 10% inleveren betekent, voor degene die inlevert en voor degenen die de opbrengst krijgen? Wie durft het aan om de vraag naar overlast en gevaar te stellen in termen van wat wij zelf (niet 'de mensen in het land', maar ieder van ons voor zichzelf) aankunnen, wat we op ons kunnen nemen, wat we kunnen dragen?

Paul van Tongeren is emeritus hoogleraar wijsgerige ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen en buitengewoon hoogleraar ethiek aan de Katholieke Universiteit Leuven.

10 Het dagblad *Trouw* meldt op 5 maart 2016 overigens dat inmiddels meer vrouwen en kinderen dan mannen zich als vluchteling melden.

Cultiveren van compassie

Ethici en de crisis van solidariteit met ontheemden en vluchtelingen

Marli Huijjer

Nu het aantal vluchtelingen dat Europa binnenkomt drastisch is afgenomen, ebt in Europa de onrust over vluchtelingen en asielzoekers langzaam weg. Dat betekent niet dat het vluchtelingenprobleem is opgelost. Integendeel, met meer dan 60 miljoen ontheemden wereldwijd hebben we te maken met een van de grootste vluchtelingen- en ontheemden crises ooit. Als deze ontheemden gelijkmatig verdeeld zouden worden over gastlanden, zou dit geen probleem hoeven zijn. Maar daar wringt de schoen: rijke landen nemen slechts ruim 10% van de ontheemden op. Er is, om met VN-chef Ban Ki Moon te spreken “geen crisis van aantallen, maar een crisis van solidariteit”.¹

Wat heeft de filosofie, en meer specifiek de ethiek, te bieden in deze crisis van solidariteit? De verleiding is groot om de filosofische kast met morele plichten open te trekken, zoals de plicht tot gastvrijheid, de plicht om vluchtelingen niet terug te sturen als daardoor hun leven of vrijheid in gevaar komt, of de plicht hulp te bieden. Maar als we zien hoe snel sommige landen internationaal overeengekomen verplichtingen naast zich neerleggen zodra zich grote aantallen vluchtelingen aan hun grenzen melden, dan is duidelijk dat het beroep op deze plichten geen afdoende antwoord is op de crisis van solidariteit.

Dat komt omdat solidariteit niet alleen wordt ingegeven door morele plichten, maar evenzeer door emoties. De bereidheid de ander de helpende hand te bieden hangt sterk samen met de mate van compassie die we voelen bij het leed dat een ander persoon treft. De zo duidelijk zichtbare stroom van vluchtelingen die in de zomer van 2015 door Europa trok, wekte bij velen compassie op omdat de vluchtelingen het slachtoffer waren van oorlog en geweld zonder dat ze daar zelf schuld aan hadden. Het verwelkomen en opvangen van deze mensen paste voor velen bij hun opvattingen over wat een menselijk leven hoort te zijn.

1 <http://www.ipsnews.net/2016/05/refugees-and-migrants-a-crisis-of-solidarity/>

De beelden van grote groepen vluchtelingen riepen echter ook andere emoties op, zoals angst en onzekerheid over het eigen bestaan, afgunst ('Er is meer aandacht voor vluchtelingen dan voor ons') en vreemdelingenhaat. Dat zijn emoties die compassie in de weg staan. Ze leidden tot protesten tegen de opvang van vluchtelingen en tot geweld tegen asielzoekers, asielzoekerscentra en mensen zoals de Britse politica Jo Cox die gastvrijheid bepleitten. De grote aandacht in de media voor emoties die de compassie belemmeren en de angst van regeringsleiders dat opvang van nog meer vluchtelingen deze negatieve emoties en daaruit voortvloeiende protesten en gewelddadigheden verder doen toenemen, zijn er mede debet aan dat de compassie, en daarmee de solidariteit met vluchtelingen, het in Europa voorlopig hebben verloren.

Op de lange termijn kunnen we echter niet zonder compassie. De kans dat er opnieuw grote groepen vluchtelingen naar Europa komen en dat het niet zal lukken om hen met hekken en grensbewaking tegen te houden, is groot. We kunnen afwachten en op dat moment een reactieve, op angst en onzekerheid gebaseerde politiek voeren. Maar we kunnen ook een lange-termijn, praktische politiek en ethiek ontwikkelen, waarin het cultiveren van compassie wordt ingezet om de crisis van de Europese solidariteit met de vele ontheemden wereldwijd te boven te komen.

Hoe staat het op dit moment met de vluchtelingen- en ontheemden crisis? Wat houdt compassie in relatie tot vluchtelingen in? Welke emoties belemmeren de compassie? In hoeverre kan het cultiveren van compassie Europa helpen om uit de crisis van solidariteit te komen, zodat Europese overheden en burgers substantieel kunnen bijdragen aan het wereldwijd verbeteren van de situatie van ontheemden?

De vluchtelingen- en ontheemden crisis

In 2015 werd Europa geconfronteerd met ruim een miljoen vluchtelingen en migranten, die via de Middellandse Zee het continent wisten te bereiken. Het overgrote deel van hen kwam uit Syrië, Afghanistan en Irak. Duizenden mensen vonden onderweg de dood. Een miljoen lijkt misschien veel, maar het is slechts een fractie van de meer dan 60 miljoen mensen die volgens de UNHCR wereldwijd ontheemd zijn door oorlog, vervolging of schendingen van de mensenrechten. Alleen al door de oorlog in Syrië zijn zo'n 11 miljoen mensen ontheemd, waarvan meer dan de helft binnen het land op de vlucht is (UNHCR 2016).

De bereidheid van Europa (en meer in het algemeen van rijke landen) om vluchtelingen of ontheemden ruimhartig op te nemen is gering: bijna 90% wordt opgevangen door ontwikkelingslanden. Het besluit van Angela

Merkel, eind augustus 2015, om de stoet vluchtelingen die onderweg was naar Duitsland niet de weg te versperren en opvang te bieden, heeft tot een aanhoudende stroom aan kritiek, scheldpartijen en spotternij geleid. Anderzijds waren er velen die haar vaststelling dat Duitsland een rijk land is dat er ook nu in zou slagen de vluchtelingen op te vangen, van harte ondersteunden en omzetten in goede daden.

Met het sluiten van de grenzen voor vluchtelingen door andere Europese lidstaten werd echter ook Merkel gedwongen een stop te zetten op het aantal vluchtelingen dat kon worden toegelaten. Het onvermogen van de EU om tot een billijke verdeling van vluchtelingen te komen leidde in maart 2016 tot de deal met Turkije. In ruil voor enkele miljarden en de belofte dat de EU visumplicht voor Turkse burgers wordt afgeschaft, beloofde Turkije de door Europa teruggestuurde vluchtelingen te zullen opvangen. Voor elke Syriër die Turkije opneemt, zou één geselecteerde vluchteling in Europa worden opgenomen. De afhandeling van dat terugsturen uit Europa verloopt tot op heden zo traag dat er meer dan 60.000 vluchtelingen onder erbarmelijke omstandigheden vastzitten in overvolle Griekse vluchtelingenkampen (Beugel 2016).

Compassie

De roep iets te doen aan het barre lot dat veel vluchtelingen treft klinkt al langer in Europa. De vele doden op de Middellandse Zee brachten paus Franciscus er in november 2014 toe het Europese Parlement op te roepen niet toe te staan dat de Middellandse Zee een groot kerkhof werd. Europa zou zich niet naar binnen moeten buigen, maar een referentiepunt moeten zijn voor de hele mensheid. Ook in de dagelijkse 'Voetnoten' op de voorpagina van *de Volkskrant* kaartte schrijver Arnon Grunberg enkele jaren geleden al de vele doden op de Middellandse Zee aan (Grunberg 2013, 2014). Maar pas met de foto van het levenloze driejarige Syrische jongetje Alan Kurdi op het strand van de Middellandse Zee ontstond bij een groot aantal Europeanen het gevoel dat er toch echt iets moest worden gedaan aan het leed van de vluchtelingen uit Syrië en andere oorlogsgebieden.

De emotie die door de beelden en reportages over vluchtelingen werd opgeroepen, is de compassie. In haar boek *Upheavals of Thought* omschrijft Martha Nussbaum de emotie compassie als "een pijnlijke emotie die wordt opgeroepen door het bewustzijn van het onverdiende noodlot dat een ander persoon treft" (Nussbaum 2001, p. 301). Emoties, en dus ook compassie, vat Nussbaum niet op als gevoelens die tegenover de ratio of de redelijkheid staan, en ook niet als instincten of intuïties, maar als intelligente reacties op specifieke situaties. Elke emotie heeft een cognitief element: het is behalve een gevoel ook een waardeoordeel. Emoties drukken uit wat waardevol voor ons is: we worden jaloers om-

dat we vrezen degene waar we van houden te verliezen, of boos omdat iets waar we aan hechten wordt gestolen.

Om compassie te kunnen voelen moet in de woorden van Nussbaum zijn voldaan aan drie 'cognitieve vereisten':

1. er moet sprake zijn van aantoonbaar ernstig leed;
2. het leed treft de persoon die lijdt buiten zijn schuld of buiten zijn fout;
3. en het leed van de ander moet de eigen opvattingen over wat menselijk en een goed menselijk leven is, beroeren (Nussbaum 2001, p. 321).

Als het om compassie met vluchtelingen gaat, vooral die uit oorlogsgebieden, zijn alle drie vereisten van toepassing. De berichten en beelden die burgers in Europa via oude en nieuwe media tot zich nemen, leiden bij vrijwel iedereen tot het oordeel dat het leed van vluchtelingen uit Syrië of andere oorlogsgebieden allesbehalve triviaal is. Het gaat om ernstig leed, dat wordt veroorzaakt door oorlog, geweld, verkrachting of honger. In gesprekken die ik afgelopen voorjaar had met tegenstanders van een open houding ten opzichte van vluchtelingen viel op dat ook zij dit punt onderschrijven (Wierenga 2016).

Ook de overtuiging dat het leed onverdiend is, omdat het de persoon die het treft niet te verwijten valt, is vereist om compassie te voelen met vluchtelingen. Als we het gevoel hebben dat mensen zelf schuld zijn aan hun noodlot, blijft de compassie uit. Een gevluchte IS-strijder kan op weinig compassie rekenen. Ook bij werkloze migranten uit Afrika zijn we minder geneigd tot compassie. Maar het leed van onschuldige burgers die hun leven niet zeker zijn omdat ze in een land in oorlog klemzitten tussen vechtende partijen, wekt gewoonlijk wel onze compassie op.

Het laatste vereiste, dat het leed van de ander iets doet met onze opvattingen over wat je als mens bent en kunt zijn, anders geformuleerd: hoe je als mens tot je recht kunt komen en kunt floreren, is eveneens van toepassing bij de compassie die we al dan niet met vluchtelingen hebben. Nussbaum spreekt hier over het 'eudaimonistische oordeel': in hoeverre is het leed van de ander verbonden met onze eigen opvattingen en ideeën over wat een mens is en kan zijn? De compassie, zoals die werd gevoeld bij het ernstige leed dat de ouders van Alan trof, drukt uit wat we waardevol vinden. In dit geval: een veilig thuis, waar kinderen in vrijheid en gezondheid kunnen worden opgevoed en grootgebracht.

Een terzijde: compassie is niet hetzelfde als medelijden. Medelijden roept in onze tijd de associatie op dat de persoon die lijdt, zielig is en daarom van ons, die niet lijden, een vorm van mee-lijden of mee-leven verdient. Die associatie suggereert een ongelijkwaardige verhouding, de persoon die medelijden voelt is superieur ten opzichte van de medelijden opwekkende persoon. Compassie gaat daarentegen uit van gelijkwaardigheid, dat wil zeggen van gelijke of vergelijkbare kwetsbaarheden en mogelijkheden die elk mens, op grond van het feit dat hij of zij mens is, heeft. De compassie wordt ingegeven door de erkenning dat je ook

zelf door vergelijkbaar leed kunt worden getroffen (Aristoteles 2004, 1386a25, Nussbaum 2001, p. 302).²

Compassie is ook niet hetzelfde als empathie. Empathie is een inleven in wat jij denkt dat de ervaring van de ander is. We stellen ons bijvoorbeeld iets voor bij hoe ouders die hun kind verliezen, zich voelen. Die inleving kan een ondersteunend element van compassie zijn, maar empathie is geen noodzakelijke voorwaarde om compassie te voelen: een arts hoeft zich niet te kunnen inleven in de pijn van een patiënt om toch compassie te kunnen voelen. En zo hoeven we geen voorstelling te hebben van het leed van de ouders van Alan om toch compassie met hen te kunnen voelen. Het geraakt worden in onze opvattingen over wat een goed menselijk leven is, is op zich genoeg om compassie te voelen met ouders die gedwongen door geweld met hun kinderen op de vlucht slaan.

Sturing vanuit compassie

Welke sturing kan de emotie compassie geven aan het politieke vluchtelingenbeleid? Allereerst is het belangrijk te erkennen dat de motivaties van burgers om zich in te zetten voor dan wel zich af te zetten tegen vluchtelingen mede worden vormgegeven door emoties. Politiek beleid ten aanzien van vluchtelingen kan niet anders dan zich rekenschap geven van de emoties die de komst van grote aantallen vluchtelingen onder de bevolking oproepen. Zonder steun van de bevolking lukt het niet om grootschalige opvang, of kleinschalige opvang op grote schaal, voor elkaar te krijgen.

Dat betekent niet dat het vluchtelingenbeleid zich moet richten naar de momentane compassie die burgers al dan niet voelen bij een plotselinge toename van vluchtelingen. Belangrijker dan dat is de meer bestendige compassie, die als onderstroom in de cultuur aanwezig is. Deze wordt belichaamd in verdragen en wetten en wordt in instituties en organisaties omgezet in concrete handelingen. Die onderstroom blijft niet als vanzelf bestaan, maar moet steeds weer onderhouden, gekoesterd en gevoed worden. Ethici, en filosofen in het algemeen, kunnen hier een belangrijke rol in spelen door de compassie steeds weer in het publieke debat in te brengen en deze in het politieke domein te agenderen.

Nussbaum omschrijft de relatie tussen compassie en sociale instituties als een tweerichtingsverkeer: enerzijds brengen mensen met compassie instituties tot stand die de compassie belichamen, anderzijds hebben die instituties

2 Nussbaum (2001, 301) kiest er, in haar vertaling van teksten van Aristoteles, vanwege de verandering in betekenis die in de loop van de tijd is ontstaan, expliciet voor het woord *pity* te vermijden en alleen van *compassion* te spreken. In de Nederlandse vertaling van Aristoteles' *Retorica* wordt wel 'medelijden' gebruikt.

op hun beurt weer invloed op de ontwikkeling van compassie van individuen (Nussbaum 2001, p. 405). Het internationale vluchtelingenverdrag van 1951, ontstaan vanuit het gevoel en de overtuiging dat wat vluchtelingen tijdens de Tweede Wereldoorlog overkwam nooit meer mocht gebeuren, is daar een voorbeeld van. Enerzijds belichaamt het verdrag compassie met vluchtelingen omdat erin is vastgelegd dat vluchtelingen met gegronde vrees voor vervolging niet mogen worden teruggestuurd naar het land waarin ze vervolging te vrezen hebben. Anderzijds hebben de organisaties die het verdrag in praktijk brengen, zoals de UNHCR, de taak om de noodzaak van dit verdrag, en daarmee de compassie voor vluchtelingen, levend te houden.³ Ook organisaties die vluchtelingen bijstaan (zoals Vluchtelingen Werk Nederland) en de afspraken tussen gemeenten over vluchtelingenopvang zijn voorbeelden van dit tweerichtingsverkeer.

De verleiding voor instituties waarin de compassie is belichaamd, is groot om burgers in Europa te wijzen op de plichten die ze hebben ten aanzien van vluchtelingen. Ook ethici zullen deze verleiding voelen. Die plichten zijn immers de uitkristallisering van de gevoelde compassie. Maar als deze plichten haaks staan op de emoties die mensen nu voelen is de kans groot dat burgers overgaan tot protest en burgerlijke ongehoorzaamheid.

Waar compassie faalt: bestaansangst en vreemdelingenhaat

De reden waarom compassie steeds opnieuw moet worden gecultiveerd, is dat deze emotie op tal van manieren wordt belemmerd of tegengewerkt. In de recente discussies over de opname van vluchtelingen in Europa worden bij herhaling twee argumenten tegen grotere gastvrijheid ingebracht. Het eerste argument is dat een meer open houding ten koste gaat van de meest kansarmen in Europa. Het toelaten van meer vluchtelingen zou tot de afbraak van de verzorgingsstaat leiden. Het tweede argument is dat een gastvrije houding te veel vreemde, dat wil zeggen uit islamitische culturen afkomstige, elementen inbrengt in de Europese cultuur. De emoties waarin deze argumenten hun uitdrukking vinden, zijn angst en onzekerheid voor het eigen bestaan, en angst voor en haat tegen het vreemde.

Bestaansangst en vreemdelingenhaat vormen een directe bedreiging voor de compassie. Dat komt omdat deze vormen van angst en haat de cognitieve vereisten van compassie ter discussie stellen. Hoe ziet dat eruit? Ten eerste wordt tegenover het aantoonbaar ernstige leed van vluchtelingen de angst voor het

3 Zie bijvoorbeeld: <http://www.unhcr.nl/home/artikel/d84d67ed0c7d798bb305e27f4c83feec/60-jaar-vluchtelingenverdrag-van-gen.html>

verslechteren van de eigen situatie gesteld. Daarbij gaat het enerzijds om de armste bevolkingsgroepen, die erachter komen dat er mensen zijn die het nog slechter hebben dan zij en hen daarom vrezen als concurrenten in de strijd om werk en woningen; en anderzijds om middeninkomens die bang zijn dat zij hun positie door nieuwkomers die een beroep doen op de verzorgingsstaat, zullen verliezen. Zygmunt Bauman noemt deze laatste groep het ‘precariaat’: “mensen die bang zijn hun gekoesterde en benijdenswaardige verworvenheden, bezittingen en sociale standing te zullen verliezen” (Bauman 2016, p. 9). De onder deze groep wijdverbreide existentiële onzekerheid, die voor een belangrijk deel te wijten is aan de deregulering van de arbeids- en woningmarkt en de flexibilisering van arbeid, raakt vermengd met de angst dat arme migranten massaal naar Europa zullen komen om hun graantje mee te pikken. Ook een filosoof als Peter Sloterdijk vaart op deze angst: “*Er is niet zoiets als een morele plicht om jezelf te gronde te richten*”, stelde hij in een interview met Cicero (Cicero-Redaktion 2016). De angst dat een ruimhartiger toelatingsbeleid door rijke landen gelijk staat aan zelfvernietiging zit kennelijk diep.

Ten tweede wordt tegenover het oordeel dat het leed iemand treft buiten zijn schuld de overtuiging gesteld dat het de vluchtelingen, weliswaar via een omweg, wél te verwijten valt. Hadden zij niet moeten strijden voor een vreedzamere politieke ordening in eigen land?

Ten derde wordt het vereiste dat we in onze opvattingen over het goede leven worden geraakt door het leed van de vluchteling, weersproken door het oordeel dat de vluchteling als mens niet te vergelijken is met wie wij zijn. Het zijn andere mensen dan wij, of zelfs: geen mensen. De vluchteling wordt op afstand gezet, zodat haar of zijn leed ons begrip van menselijkheid niet raakt. Zo luidt de reactie op *Geen Stijl* tegen het manifest voor een open houding ten aanzien van vluchtelingen zoals dat in maart 2016 door meer dan 180 filosofen, kunstenaars en wetenschappers werd ondertekend (Huijter en Van Hees, 2016): “Het is de olifant in de kamer, maar een groot deel van de weerstand tegen deze vluchtelingen komt voort uit het feit dat zo’n 80% van hen moslim zijn, waarvan ook weer de overgrote meerderheid alleenstaande mannen van *fighting age* zijn.” (Spartacus, 2016)

Een andere manier om vluchtelingen op afstand te zetten is door te ontkennen dat ‘wij’ in eenzelfde situatie als ‘zij’ zouden kunnen terecht komen. Wij in Europa hebben het goed voor elkaar, daar hebben we ook hard ons best voor gedaan. De kans dat wij in de situatie terecht komen waar zij in zitten is er daarom niet – zeker niet als we onze grenzen hermetisch sluiten.

Dit wij-zij denken vormt een bedreiging voor compassie, omdat het op afstand plaatsen van de ander het vergemakkelijkt om de ander buiten onze opvattingen van menselijkheid te houden.

Omdat populistische politici inspelen op dit soort angsten is het des te belangrijker dat ethici, politiek leiders en de media de verantwoordelijkheid nemen om zich te keren tegen partijen en politici die stemmen proberen te winnen door angst en vreemdelingenhaat te zaaien.

Cultiveren van compassie

34

Hameren op morele plichten werkt in deze situatie contraproductief. Mensen die zich in hun bestaan bedreigd zien en het vreemde mede daarom haten, voelen zich door het beroep op de moraal niet aangesproken – laat staan begrepen –, vooral niet als dat beroep wordt gedaan door ‘intellectuelen’, die in hun bestaan niet lijken te worden bedreigd door nieuwkomers. Het is daarom zaak aandacht te besteden aan de onderliggende emoties: ethici en filosofen staan voor de taak de cognitieve vereisten van compassie en van de emoties die compassie belemmeren in het publieke en politieke gesprek te brengen.

Dit in gesprek brengen van de cognitieve vereisten van compassie kan niet zonder interdisciplinaire samenwerking met migratiedeskundigen. De kennis en inzichten die zij op grond van historische en empirische studies inbrengen over de oorzaken van migratie of vlucht, de aantallen vluchtelingen en hoe die zich verhouden tot eerdere migratie- of vluchtelingenstromen, zijn nodig om een realistisch en genuanceerd beeld van de vluchtelingenproblematiek te kunnen geven.

De volgende stap is dat filosofen en ethici laten zien hoe onze menselijkheid wordt geraakt door wat er elders in de wereld gebeurt en waarom een gebrek aan compassie conflicteert met waarden die voor de gemiddelde Europeaan vanzelfsprekend lijken zoals sociale rechtvaardigheid, vrijheid, openheid en burgerschap. Pas als we de ander zien als een belangrijk onderdeel van het eigen schema van doelen en projecten, en hem of haar niet op afstand zetten, kunnen we tot het eudaimonistisch oordeel komen.

Maar dat alles heeft weinig effect als niet tegelijkertijd de cognitieve structuur van emoties die compassie belemmeren, onder de loep wordt genomen. Juist omdat er cognitieve redenen zijn voor de bestaansonzekerheid, zoals de toegenomen marktwerking en terugtrekking van de staat uit de arbeidsmarkt en de woningmarkt (Bauman 2016), en voor de vreemdelingenhaat (denk aan terreuraanslagen in naam van Islamitische Staat) hebben filosofen en ethici de verantwoordelijkheid die cognitieve elementen serieus te onderzoeken en op zoek te gaan naar antwoorden erop.

In plaats van de emoties die vluchtelingen oproepen te bagatelliseren of er klakkeloos in mee te gaan zouden ethici en filosofen de cognitieve structuren van zowel de compassie als de emoties die de compassie belemmeren onderwerp

van het publieke en politieke redeneren moeten maken. En dan niet alleen in noodsituaties, maar doorlopend.

Grenzeloos gastvrij?

Betekent dit dat compassie en het handelen naar compassie geen grenzen kent? De verleiding is groot om ontkennend te antwoorden: “Natuurlijk niet, er zit immers een limiet aan de hoeveelheid vluchtelingen die we kunnen opvangen!” Toch is het onzeker of die grens vooraf is vast te stellen. Want waar zou die grens moeten liggen?

Bij het einde van de welvaartsstaat? Dat blijkt lastig, omdat de economische effecten van het weren of toelaten van migranten op de welvaartsstaat niet nauwkeurig zijn te voorspellen. De bevolking van Europa krimpt en vergrijs, waardoor het continent economisch gezien de komende decennia niet zonder immigratie kan (Klingholz & Lutz 2016). Van te voren vastleggen hoeveel migranten en vluchtelingen het continent aankan is daarom weinig zinvol.

Bij het einde van de verzorgingsstaat? Deze vraag ligt in het verlengde van de vorige, omdat het behoud van de verzorgingsstaat afhankelijk is van de economie. Ook hier geldt dat de opname van vluchtelingen en het behoud van de verzorgingsstaat niet noodzakelijkerwijs tegenover elkaar staan. Met de toenevende afbraak van de natiestaat is het sowieso de vraag of sociale voorzieningen niet op andere niveaus (lokaal, Europees of internationaal) moeten worden georganiseerd.

Bij het einde van de sociale vrede? De polarisering in Europa rondom het vluchtelingenbeleid en de daarmee gepaard gaande toenemende populariteit van radicaal-populistische partijen kunnen voor gevestigde politieke partijen reden zijn een harde limiet te stellen aan het aantal vluchtelingen dat Europa binnen mag. De paradox is echter dat hoe negatiever gevestigde politici zich uitlaten over vluchtelingen, des te groter het onbehagen over vluchtelingen in de bevolking is (Van Houtum en Lucassen 2016, p. 107).

Bij het einde van de politieke, democratische orde? Ook hier geldt dat niet vooraf is vast te stellen of de democratische orde wordt bedreigd door nieuwkomers. Mensen afkomstig uit een niet-democratische bestel zijn niet per definitie voorstander van autoritaire of totalitaire regimes, net zo min als burgers van een democratisch land per definitie democraat zijn (Twele 2016, p. 40).

Bij een oneerlijke verdeling over Europa? Als EU-lidstaten weigeren vluchtelingen op te nemen, worden de andere lidstaten gedwongen extra veel vluchtelingen op te nemen. Zolang er binnen de EU geen straffen of beloningen staan op het niet of wel opnemen van vluchtelingen, zal dit steeds tot een limitering van het aantal vluchtelingen leiden. Op termijn zou dit probleem kunnen wor-

den opgelost, bijvoorbeeld door landen die een boventallig aantal vluchtelingen opnemen extra geld te geven (Van Houtum en Lucassen 2016, p. 136).

Geen van deze argumenten is voldoende reden om de compassie opzij te zetten en bij voorbaat al een bovengrens te stellen aan hoeveel gastvrijheid we te bieden hebben. Voor zover deze argumenten reden tot zorg zijn, zou dat eerder een stimulans kunnen zijn om een duurzaam, Europees en mondiaal vluchtelingenbeleid te ontwikkelen (Huijer 2016, p. 177).⁴

Conclusie

36

Morele argumenten en verplichtingen zijn, hoe belangrijk ook, niet genoeg om de crisis van solidariteit met de meer dan 60 miljoen ontheemden wereldwijd te kunnen oplossen. Emoties die mensen motiveren of belemmeren om tot moreel handelen over te gaan, blijken zeker zo belangrijk te zijn. Door aandacht te besteden aan emoties die het morele handelen inzake vluchtelingen en ontheemden stimuleren of juist tegenwerken kunnen ethici en filosofen bijdragen aan het vergroten van de compassie met ontheemden, aan het in stand houden en uitbouwen van de belichaming van compassie en solidariteit in organisaties, wetten en instituties, en aan het realiseren van een moreel verantwoord, mondiaal goed functionerend vluchtelingenbeleid.

In praktijk en theorie impliceert die vakspecifieke bijdrage dat ethici en filosofen de cognitieve structuren van compassie en van emoties die compassie in de weg staan, zichtbaar maken, dat ze laten zien welke waarden deze emoties uitdrukken en hoe deze zich verhouden tot gedeelde opvattingen van wat een goed menselijk leven is. De volgende stap is om de morele waarden, die worden uitgedrukt in de compassie of de emoties die de compassie belemmeren, onderwerp van het publieke en politieke debat te maken, om zo tot weloverwogen besluiten te komen in hoeverre bepaalde emoties leidraad voor het politieke handelen kunnen zijn.

De crisis van solidariteit zal niet van de ene op de andere dag worden opgeheven, maar door vanuit verschillende disciplines in te zetten op het bereiken van een duurzaam, op gedeelde morele waarden gestoeld mondiaal vluchtelingenbeleid kan worden voorkomen dat negatieve emoties als angst en haat de overhand krijgen wanneer mensen in nood aan de poorten van Europa kloppen.

4 Zie Van Houtum en Lucassen (2016) voor een tienpuntenplan daartoe.

Marli Huijer is Denker des Vaderlands, bijzonder hoogleraar Publieksfilosofie aan de EUR en lector Filosofie en Beroepspraktijk aan De Haagse Hogeschool.

Literatuur

- Aristoteles, *Retorica*. Vertaling M. Huys. Groningen: Historische Uitgeverij, 2004.
- Bauman, Z., *Strangers at our Door*. Cambridge/Malden: Polity Press, 2016.
- Beugel, I., "Vluchtelingenhel. Een tikkende tijdbom van menselijke ellende", *De Groene Amsterdammer*, 26 oktober 2016.
- Cicero-Redaktion, "Peter Sloterdijk über Merkel und die Flüchtlingskrise. Es gibt kein Moralische Pflicht zu Selbstzerstörung." *Cicero*, 16 januari 2016. Zie: <http://www.cicero.de/berliner-republik/peter-sloterdijk-ueber-merkel-und-die-fluechtlingskrise-es-gibt-keine-moralische>
- Grunberg, Arnon, Voetnoot, *De Volkskrant*: "Dode asielzoeker" (11 oktober 2013), "Vluchtelingenspel" (27 december 2014),
- Houtum, H. van, en Lucassen, L. *Voorbij Fort Europa*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2016.
- Huijer, M., en Van Hees, M. "Wij zijn allemaal migranten. Een pleidooi voor Europese openheid", *Trouw* 29 maart 2016.
- Huijer, M., *Achterblijven. Een nieuwe filosofie voor een grenzeloze wereld*. Amsterdam: Boom, 2016.
- Klingholz, R. und Lutz, W. *Wer überlebt? Bildung entscheidet über die Zukunft der Menschheit*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2016.
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2001.
- Spartacus, "Stijlloze Kloosried - 182 hoogleraren, acteurs en kunstenaars willen NU open grenzen." *Geen Stijl*, 30 maart 2016.
- Twele, Marc, "Von Menschenrechten und Hilfspflichten". In: Grundmann, Th. und St. Achim (Hrsg), "Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?" *Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 2016, pp. 30-44.
- UNHCR, *Global Trends Forced Displacement in 2015*, 2016. <https://s3.amazonaws.com/unhcrsharedmedia/2016/2016-06-20-global-trends/2016-06-14-Global-Trends-2015.pdf>
- Wierenga, P. "Op welke planeet leeft u eigenlijk?" *De Volkskrant*, 21 mei 2016.

Kunnen ethici een nuttige bijdrage leveren aan het vluchtelingendebat?

Julien Topal

Wat zou de rol van de ethicus in het maatschappelijk debat moeten zijn? Deze vraag stelde ik mijzelf tijdens mijn PhD-periode nadat een professor mij vertelde minder te zoeken naar praktische relevantie in mijn werk: “Als filosoof draag je bij aan het scherpen van de theorie. De praktijk is niet jouw werkterrein.” Ik gaf haar gelijk maar bleef met een zeker onbehaaglijk gevoel achter. Ik stelde me een beeld voor van een aardkloof waar aan de ene zijde filosofen naarstig aan het theoretiseren zijn en aan de overzijde de niet-filosofen druk in de weer met de praktijk – deze kloof natuurlijk nooit overbruggend.

De vraag die gesteld is aan de sprekers van vandaag, veronderstelt dat er bruggen gebouwd moeten worden, meer in het bijzonder op het terrein van de vraag hoe ‘wij’ met vluchtelingen om moeten gaan. Maar hoe doen we dat? Welke rol kan de ethicus spelen? En hoe kan de gebrekkige aanwezigheid van de ethicus in het sociaal-maatschappelijk debat gecorrigeerd worden? Na lezing van de bijdragen van Düwell, van Tongeren en Huijer is het mij nog niet helemaal duidelijk wat op deze vragen het antwoord is. Ik zie gemaakte keuzes die niet per se onderbouwd maar veeleer *getoond* worden. Daarmee blijft het functieprofiel enigszins onduidelijk.

Laat ik proberen een kwalificatie van de verschillende rollen van de ethicus te geven, zoals te vinden in de genoemde bijdragen. Ik denk namelijk dat de rol van de ethicus pluriform is en dat aan alle rollen een bepaalde waarde gehecht moet worden. Maar niet alle rollen zullen even succesvol zijn binnen – als bijdrage aan – een (gepolariseerd) maatschappelijk debat. Eén rol blijft onderbelicht in de bijdragen. In deze rol kan de ethicus echter direct bijdragen aan een vraagstuk als het vluchtelingenvraagstuk. Ik kom daar aan het slot op terug.

Ik zou willen beginnen met het benoemen van twee zaken:

1. Is 'de ethiek' een zelfstandige entiteit met een taak? Ik zie ethiek voornamelijk als een instrument dat voor bepaalde doeleinden aangewend kan worden. De ethicus is in dit licht een technicus, iemand die dit instrument goed beheerst.
2. Ik onderscheid vier soorten ethici – ieder met hun eigen verhouding tot de politiek en het publieke debat:
 - a. De kritische theoreticus (zij onderzoekt de theoretische grondlagen van het normatieve vraagstuk – Düwell lijkt deze rol te verkiezen);
 - b. De opvoeder die probeert onze emoties te cultiveren (zij spreekt haar publiek aan op zwakheden en toont een weg – Huijer lijkt deze positie in te nemen);
 - c. De analist van het morele discours (veruit de grootste groep van ethici die praktisch werk doen – Van Tongeren sluit hier het nauwst bij aan);
 - d. De 'gesprekspartner' van praktisch werkzame mensen (deze positie komt niet voor in de bijdragen).

Ik laat punt 1 nu voor wat het is en zal me richten op het beschrijven van de bovenstaande rollen.

Düwells bijdrage toont aan hoe een theoretische reflectie over het huidige mondiaal systeem tot relatief concrete implicaties kan leiden. Het niveau is echter hoog: het gaat hem om bij te dragen aan het beter *begrijpen* van de morele uitdaging die achter het vluchtelingenprobleem ligt. Het gaat hem om niets meer en niets minder dan de noodzakelijkheid om het huidige statensysteem te transformeren. Dit is een specifieke rolopvatting van de ethicus. Hij beweegt zich op een relatief abstract niveau. De gesprekspartners hier zijn de politieke wetenschappers en juristen waar Düwell het over heeft. Bijdragen aan beter begrip, dat is vooral de taak van de ethicus. In deze rol behoudt de ethicus enige afstand tot het publieke debat.

Het tweede type is de 'opvoeder'. Natuurlijk is dit een ietwat gevoelige benaming. Het suggereert paternalisme. Huijers stuk sluit hier echter goed bij aan. Dat de opvoeder in een lastige positie zit geeft Huijer zelf al aan. Als medeschrijfster van het Manifest over vluchtelingen (Huijer 2016), zo lezen we, heeft ze ervaren dat er een kloof bestaat tussen haar en "mensen die gedwongen zijn in de eigen lokaliteit te blijven". Toch lijkt haar oproep tot cultivering van de emotie van compassie, via bestaande instituties en organisaties, precies een Bildungsideaal voor te staan, waarin deze mensen gevormd worden tot betere, meer compassievolle burgers. Dit is zoals ze zelf zegt een lange-termijn project. Emoties cultiveren, zeker in een tijd van onvrede en gebrekkige openheid, kost tijd. De rol als opvoeder is een belangrijke, eveneens precaire en daarmee moedige. Hoe vertaal je deze rol zo zorgvuldig mogelijk naar het publieke debat?

Dan de analist. Van Tongeren vat het mooi samen: ethiek vertelt niet wat we moeten doen, maar probeert onze overwegingen zuiver te houden. Hij toont ons ook hoe dat in zijn werk gaat: hij laat zien hoe taal de discussie omtrent het vluchtelingenvraagstuk vertroebelt en de werkelijke ethische vraag eigenlijk op zijn kop zet. Langzaam glijden we via de vraag naar hulp voor de vluchteling af naar de vraag naar bescherming van onszelf. De analist laat zien hoe het spel gespeeld wordt, waar de oneffenheden zitten en hoe we zagezegd de tweede helft beter kunnen spelen – hoe we terugkeren tot de werkelijke vraag. Deze taak is discursief. De ethicus analyseert en becommentarieert het discours; hij hoeft de ethiek niet toe te passen om tot een voorschrift te komen. Tegelijkertijd spreekt hier een positie uit van de ethicus *tegenover* de politiek: de ethicus staat daarbuiten. Hij analyseert de politiek en spreekt haar toe.

De laatste rol, die van ‘gesprekspartner’, vinden we niet terug in de eerdere teksten. Ook zij wil praktisch bijdragen aan het maatschappelijk debat en doet dit middels directe interventie in het veld.¹ De medisch-ethicus is hiervan natuurlijk bij uitstek een voorbeeld – werkend in ziekenhuizen en zorginstellingen, op de werkvloer. Maar in de politieke arena gebeurt dit ook. In mijn rol als trainer/adviseur op het gebied van integriteit, bijvoorbeeld, doe ik moreel onderzoek met ambtenaren en politici naar vraagstukken uit hun dagelijkse werkpraktijk. Hierbij gebruik ik het instrument van de ethiek niet allereerst als discursief middel, maar voornamelijk als onderzoeksmethodiek.² Het doel is steeds te komen tot de moreel juiste keuze. Ik ben het echter niet die voorschrijft; als gesprekspartner begeleid ik slechts.³

Mijn collega Frans Geraedts heeft deze rol vervuld voor de rol van de burgemeester in het vluchtelingenvraagstuk. De burgemeesters komen jaarlijks bijeen tijdens de zogenaamde Lochemconferenties om een bepaald thema te bespreken. Dit jaar stond het vluchtelingenvraagstuk op de agenda.⁴ Onder begeleiding van Geraedts onderzochten de burgemeesters hun praktische uitdagingen; steeds vanuit de vraag “Wat is hier en nu het moreel juiste, voor mij als burgemeester, om te doen?”

1 Deze rolopvatting is afgeleid van de ‘scholar-practioner’, zoals beschreven door Herbert Kellman (2000) in de context van conflictoplossing. De ‘scholar-practioner’ beweegt zich continu tussen praktijk en theorievorming.

2 De methodiek die ik hiertoe aanwend is vooral ontwikkeld door Henk van Luijk (1993). Deze methodiek is verder aangescherpt door mijn collega’s en grondleggers van de organisatie waar ik aan verbonden ben, Frans Geraedts, Leonard de Jong en Ruud Meij (Zie bv Geraedts 2006).

3 Dat moreel onderzoek niet slechts werkt in een land als Nederland toont ons werk in de stad Lviv, in de Oekraïne. Het artikel “The Spirit of Lviv” dat vorig jaar in Foreign Policy verscheen geeft een inkijkje in het werk dat we in de Oekraïne hebben gedaan.

4 Zie de korte reflectie van Frans Geraedts (2016, p.11) op de sessies gehouden in 2016.

Deze rol stelt duidelijke eisen aan de ethiek. De burgemeesters hebben eenduidigheid nodig. Zij moeten in concrete casuïstiek tot beslissingen komen. De ethicus biedt het instrumentarium aan waarmee vragen onderzocht kunnen worden. Maar meer dan dat moet de ethicus een algemene theorie van de gerechtigheid kunnen aandragen op basis waarvan na zorgvuldig onderzoek gesteld kan worden wat de moreel juiste keuze is – in dit concrete geval.

Om deze reflectie kort samen te vatten. Wat de ethicus kan of moet in het sociaal debat verschilt per roloppvatting. Ik denk niet dat het zinnig is de ene boven de andere te plaatsen. Alle rollen hebben hun waarde. Maar sommige brengen de ethicus eerder aan de publieke gesprekstafel.

Julien Topal is ethicus en werkzaam bij Governance & Integrity Nederland en is Directeur van de Foundation for Integrity and AntiCorruption.

41

Literatuur

- Geraedts, F., “Het zeven stappenplan, inhoud en achtergrond”, in: Delnoij e.a., *Morele oordeelsvorming en de integere organisatie*, Budel: Damon, 2006.
- Geraedts, F., “Vluchtelingen in Lochem”, *Burgemeesterblad, Nederlands Genootschap van Burgemeesters*, 21, p. 11, 2016. Zie ook: http://www.burgemeesters.nl/system/files/BB_80.pdf
- Huijter, M. “Wij zijn allemaal migranten”, *Trouw*, 2016.
- Kellman, H. “The role of scholar-practitioner in international conflict resolution”, *International Studies Perspective*, I, 273-288, 2000.
- Lozovsky, I. “The Spirit of Lviv”, *Foreign Policy*, 2015. Zie: <http://foreignpolicy.com/2015/09/16/the-spirit-of-lviv-ukraine-corruption/>
- Van Luijk, H. *Om Redelijk Gewin: Oefeningen in Bedrijfsethiek*, Amsterdam: Boom, 1993.

Een moreel verantwoorde omgang met vluchtelingen: enkele accenten en de rol van de ethiek

Jos Philips

Kunnen we principes formuleren over de vraag hoe Nederland en de EU moreel gezien moeten omgaan met het toelaten van mensen op de vlucht – over wie, en hoeveel mensen, ze moeten toelaten? Ik zal verderop betogen, anders dan de andere auteurs in dit nummer, dat dit een belangrijke ethische vraag is. Daarnaast is er de vraag wat een adequate omgang met vluchtelingen meer structureel zou inhouden: wat voor soort wereldorde is hier geboden, en wat voor rol hebben Nederland en de EU in het tot stand brengen daarvan? Ik wil beide vragen kort verkennen.¹ Aan het slot ga ik kort in op de rol van de ethiek in de debatten over vluchtelingen.²

Het toelaten van mensen die nu in nood verkeren

Wat betreft het ‘wie’ zal ik mij beperken tot vluchtelingen, in de zin van mensen wier mensenrechten op hun plaats van herkomst niet kunnen worden gewaarborgd. Volgens het Verdrag van Genève gaat het om mensen die lijden onder

1 Veel van onderstaande gedachten zijn nader uitgewerkt in een Ethische Annotatie van het Ethiek Instituut die eerder dit jaar onder mijn redactie verscheen (Jacobi et al., 2016), zie: <http://www.uu.nl/onderzoek/ethiek-instituut/onderzoek/reeks-ethische-annotaties>.

2 Ik zal het dus hebben over landen en samenwerkingsverbanden van landen en niet over individuen.

politieke vervolging.³ Volgens de UNHCR, de vluchtelingenorganisatie van de VN, gaat het ook om mensen die uitwijken vanwege een algemene toestand van geweld of wanorde.⁴ Hoe zit het met armoede? Ook die is niet altijd zonder meer op de plaats van herkomst op te lossen. Maar dit essay gaat alleen over vluchtelingen in de UNHCR-zin.

Het internationale recht heeft als uitgangspunt dat mensen die vluchten voor politieke vervolging of een algemene toestand van geweld, allemaal een veilige plaats moeten vinden. Dit lijkt een juist uitgangspunt, en het is een kwestie van basale humaniteit dit uitgangspunt niet te snel te verlaten.⁵ Daarover zijn Düwell, Huijer en Van Tongeren het eens. De vraag is of er redenen zijn die soms tegen deze reden van basale humaniteit zouden kunnen opwegen. Ik bekijk er twee.

Een eerste reden heeft betrekking op kosten (in een brede zin). Het is algemeen geaccepteerd dat een staat niet méér mensen hoeft toe te laten indien zijn inwoners er dan even slecht aan toe zouden raken als degenen die op de vlucht zijn. Veel auteurs zouden zelfs zeggen dat een staat (lang) zo ver niet hoeft te gaan: hij mag partijdig zijn voor zijn eigen burgers.⁶ Dat is zelfs *nodig*, kan men verdedigen, wil hij kunnen functioneren als een handelingsbekwame actor (vgl. de bijdrage van Düwell). Maar tot hoever mag een staat partijdig zijn? Hij mag dat in ieder geval *niet* meer als er voor zijn eigen burgers *geen grote kosten* meer in het geding zijn in een brede zin, denk aan veiligheid, of het functioneren van de rechtsorde of de verzorgingsstaat. Want dan staat er niets wezenlijks meer tegenover de humanitaire reden, en moet die reden de doorslag geven. Te doen wat ze kunnen doen met kleine kosten is de minimumverantwoordelijkheid van Nederland en de EU.⁷ Wat zulke kosten zijn, is niet puur subjectief: er kunnen argumenten over worden uitgewisseld.

Misschien is dit minimum te laag en mag een staat niet altijd grote kosten voor zijn burgers vermijden. Dat is in ieder geval plausibel als die staat en diens burgers het probleem mede hebben veroorzaakt waardoor mensen vluchten. Wie er mede voor gezorgd heeft dat een ander in nood verkeert, moet allicht veel méér helpen dan tot waar het weinig kost.⁸

Er is een tweede soort redenen die soms misschien tegen de basale humanitaire reden kunnen opwegen: redenen van eerlijkheid. In principe, betogen vele auteurs, moet er bij de opvang van vluchtelingen tussen landen een eerlijke ver-

3 Verdrag betreffende de Status van Vluchtelingen, Art. 1(A)(2).

4 UNHCR 2011, p 19.

5 Vgl. Carens 2013, p 195.

6 Zie Gibney 2004 en Carens 2013.

7 Voor een nadere uitwerking, zie Jacobi et al. 2016. Het toelaten van vluchtelingen heeft overigens vaak ook grote voordelen. Er zijn veel win-win situaties.

8 Vgl. Carens 2013, p. 195.

deling plaatsvinden, die onder andere rekening houdt met hun BNP en bevolkingsomvang.⁹ In dit licht is het hoogstwaarschijnlijk oneerlijk om de opvang in zo'n grote mate als nu gebeurt over te laten aan landen in de regio, zoals Libanon of Turkije.¹⁰ De EU en landen zoals Nederland zouden veel meer moeten doen. Wat als bepaalde andere landen hun eerlijk deel niet doen? Moeten Nederland en de EU dan nog meer doen? Dat lijkt, in ieder geval zolang de kosten voor hen klein zijn, inderdaad plausibel. Immers, ze geven dan in feite niets echt betekenisvols op door méér vluchtelingen op te nemen. Het alternatief is dat de last op de vluchtelingen neer komt, en dat is nog veel oneerlijker.¹¹

Een moreel verdedigbare wereldorde

44

Op de langere termijn zouden we, zoals gezegd, een wereldorde moeten nastreven waarin alle vluchtelingen een veilige plaats vinden, en waar de verdeling van verantwoordelijkheden eerlijk is. Het toewerken naar zo'n wereldorde moet nu al beginnen. In die zin is dit geen lange termijn-kwestie, en vooral die actoren lijken hier plichten te hebben, waaronder de EU en Nederland, die veel *kunnen* doen en die mede-veroorzaakt hebben dat mensen moeten vluchten.¹²

Düwell benadrukt in zijn bijdrage terecht hoe belangrijk het is dat er (statelijke of andere) actoren (blijven) bestaan met voldoende handelingsvermogen om vluchtelingen te beschermen. Hij vreest dat de huidige crises die tot vluchtelingenstromen leiden, ook het (voort)bestaan van dergelijke actoren kunnen ondermijnen. Dit lijkt inderdaad een belangrijk punt van zorg, dat veel vragen voor vervolgonderzoek oproept.¹³

9 Vgl. Gibney 2015.

10 Hoewel het soms wel degelijk de verantwoordelijkheid van de EU en Nederland lijkt om juist opvang in de regio te faciliteren, is deze houding vaak ook anderszins moreel problematisch: Jacobi et al. 2016, p. 8.

11 Voor een soortgelijke redenering (maar dan m.b.t. klimaatverandering), zie Hohl en Roser 2011.

12 Vgl. bijv. Miller 2005.

13 O.a.: Wat houdt het betreffende handelingsvermogen precies in? Wanneer wordt het ondermijnd of is de kans groot dat dat gebeurt? Wanneer zorgt de opkomst van populistische bewegingen daar bijvoorbeeld voor? Wat is dan de moreel geboden of beste strategie om die ondermijning af te wenden? Welke rol moeten de EU en Nederland daarin spelen? Met het uitwerken van dergelijke vragen (waarbij meerdere wetenschappelijke disciplines betrokken zouden zijn) kan ik hier niet eens beginnen.

Taak van de ethiek

Wat, tenslotte, is de taak van de ethiek in de discussies over vluchtelingen? Van Tongeren richt zich op het analyseren van discoursen, Huijter beoogt motivaties en drijfveren te verhelderen, Düwell wil de structurele en institutionele voorwaarden voor een rechtvaardige wereld verduidelijken. Ik heb niets tegen deze benaderingen. Echter, al deze auteurs lijken de vraag hoe de EU en Nederland op dit moment met mensen op de vlucht moeten omgaan – onder andere wie en hoeveel mensen ze moeten opnemen – minstens minder belangrijk te vinden, of zelfs helemaal geen ethische vraag. Dat zie ik anders. Het hoort mijn inziens bij de taak van ethici om te proberen om goed beargumenteerde uitspraken te doen over wat landen (en politici, beleidsmakers enz.) moeten doen, moreel gezien. Anders doet waarschijnlijk niemand dat. Immers, politici, juristen en economen zijn lang niet altijd (primair) geïnteresseerd in morele vragen en goed beargumenteerde antwoorden daarop.

Natuurlijk zal het soms moeilijk zijn om tot antwoorden te komen. Ethici moeten dan laten zien waarom dat zo is. Dat is beter dan de vragen te ontwijken, of met heel abstracte antwoorden te komen. Want de kans is groot dat politici en beleidsmakers die naast zich neerleggen en overgaan tot de orde van de dag.

Om tot concretere antwoorden te komen, hebben ethici vaak ook inzichten uit andere disciplines nodig, zoals de sociale wetenschappen. Ethici zijn daar leken en zullen soms fouten maken. Maar meer concrete antwoorden en voorstellen zijn informatiever en leveren sneller discussie op. Als ethici fouten maken, zullen ze daar in het debat zeker op gewezen worden.

Jos Philips is universitair docent politieke filosofie en ethiek aan de Universiteit Utrecht.

Literatuur

- Carens, J., *The Ethics of Immigration*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gibney, M., *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gibney, M. "Refugees and Justice between States," *European Journal of Political Theory*, 14 (2015), 448-463.
- Hohl, S. & Roser, D. "Stepping in for the Polluters? Climate Justice under Partial Compliance," *Analyse und Kritik*, 2011, 477-500.

- Jacobi, S., Mulkens, S. & Philips, J. (red.), N. Rietdijk, D. Timmer, *Morele verantwoordelijkheden tegenover vluchtelingen* Ethische Annotatie, Utrecht: Ethiek Instituut, 2016.
<http://www.uu.nl/onderzoek/ethiek-instituut/onderzoek/reeks-ethische-annotaties>
- Miller, D. "Distributing Responsibilities," in: Andrew Kuper (ed.), *Global Responsibilities: Who Must Deliver on Human Rights?*, New York/London: Routledge. 2005, 95-116.
- Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- UNHCR, *Resettlement Handbook (Revised Edition)*, Genève: UNHCR, 2011.

Hoe wijs is het filosofenmanifest voor Europese openheid?

Menno R. Kamminga

In het voorjaar van 2016 publiceerden de filosofen Marli Huijer en Martin van Hees het manifest “Wij zijn allemaal migranten: een pleidooi voor Europese openheid”. Vlak voor de Maand van de Filosofie (met als thema ‘Over de grens’) verscheen in dagblad *Trouw* een beknoptere versie, ondertekend door 182 filosofen, wetenschappers en kunstenaars. Zich beroepend op de Europese geschiedenis van grensverleggende openheid en geïnspireerd door de filosofen Popper, Kant, Arendt en Derrida bekritiseren de auteurs de ongastvrije, afwerende houding ten opzichte van de vluchtelingen die Europa proberen te bereiken en bepleiten zij een ethiek van Europese openheid. We moeten, aldus de auteurs, de angst die we ervaren bij de komst van zoveel vluchtelingen niet de kans geven onze idealen te overwoekeren; geboden is een verwelkomende houding in politiek, bestuur en samenleving.¹

Het manifest is Huijer en Van Hees op forse kritiek komen te staan, onder meer van collega-academici.² Er zou sprake zijn van eenzijdig-moraliserende, elitair-academische kletspraat van welgestelde lieden. Het manifest zou wereldvreemd zijn door de angst voor vluchtelingen irrelevant te verklaren (zie Steenhuis 2016). Het “onnozele” manifest zou een “grenzeloze” verdediging van “pure gastvrijheid” zijn, los van de realiteit (Van der List; Peeters). Het manifest zou politiek naïef zijn en zelfs filosofisch (en historisch) onder de maat. Het zou

1 Dit artikel behandelt de uitgebreidere, sterkste versie en duidt die aan als ‘manifest’, net als de kortere versie waarvoor de term hoofdzakelijk is gebruikt. Afgezien van de filosofische verdieping is de langere versie nagenoeg identiek aan de kortere, waarin van de vier genoemde denkers alleen Kant (kort) wordt aangehaald.

2 Helaas kregen auteurs en ondertekenaars op internet ook scheldpartijen en verwensingen te verwerken.

getuigen van een ethiek van goede bedoelingen in plaats van verantwoordelijkheid voor de gevolgen (Beunders; Groot; Dijstelbloem, in Bosua).

In dit artikel wil ik het genoemde filosofenmanifest analyseren vanuit politiek-ethisch perspectief, waarbij ook (academische) kritiek afkomstig van filosoof Ger Groot en historicus Henri Beunders wordt betrokken. Het is wonderlijk dat een pleidooi voor openheid naar de vele mensen in nood die (na achterlating van familie en vrienden en na een gevaarlijke reis, zie Huijer, p. 168-170) hier bescherming zoeken door menigeen zo haastig is afgewezen, ondanks de moreel-intuïtieve aannemelijkheid ervan en de steun van de vele prominenten. Omdat het manifest zich richt op de 'houding' die we ten opzichte van vluchtelingen moeten innemen en niet zozeer specifieke maatregelen propageert, zal ik het algemeen politiek-ethische concept van 'normatieve prudentie', ofwel 'praktische wijsheid', als invalshoek nemen (Coll; Cochran).³ Uiteindelijk is bij een morele beleidsafweging van motieven, middelen en consequenties praktische wijsheid onmisbaar (Amstutz, p. 79-80). Een nadere reden voor deze prudentiebenadering ligt in Beunders' kritiek dat het manifest de "filosofie van de 'praktische wijsheid' " negeert en in plaats daarvan 'abstractie', 'steriliteit' en 'gezindheidsethiek' vertegenwoordigt (Beunders).

Hieronder volgen eerst een samenvatting van het manifest en een nadere uitleg van het concept normatieve prudentie. Daarna zal ik betogen dat het manifest valt te begrijpen als een krachtig pleidooi voor 'hogere prudentie' in de Europese omgang met vluchtelingen, maar ook dat het in dit opzicht niet radicaal en volledig genoeg is en tekortschiet op de eveneens vereiste 'lagere prudentie'. Hierbij zal blijken dat de geuite academische kritiek van aanvullend-corrigerende betekenis is. Aldus kom ik tot een positief-kritisch oordeel: een betere ontvangst was gepast, al is het manifest incompleet qua 'wijsheid'.

Europese openheid bepleit

Huijer en Van Hees constateren dat "[a]ngst voor onoverzichtelijke massa's vluchtelingen" Europa ertoe heeft gedreven zijn 'buitengrenzen...beter te bewa-

3 Volgens Groot veronachtzaamt het manifest 'de concrete problemen [van] bestuurders' en 'de alledaagse, praktische politiek' en doet het de filosofie intellectueel geweld aan door die toe te passen op de politiek als domein van stelligheid en eenzijdigheid. Naar mijn idee doet deze aanval onrecht aan zowel de intentie van het manifest een basale koerswijziging te bewerkstelligen als aan de politieke ethiek als filosofische sub-discipline. Politieke ethici zijn geen beleidsdeskundigen; zij hebben wel de taak kritisch te reflecteren op de politieke sfeer en passende morele richtlijnen te ontwikkelen (en Groots status-quo legitimerende scepticisme te vermijden).

ken en vluchtelingen over de Middellandse Zee terug te sturen”, tot veler opluchting.⁴ “Het doel, zo min mogelijk vreemdelingen op Europees grondgebied toelaten, lijkt bereikt.” Maar de ‘ongastvrije’, ‘gesloten samenleving’ ondermijnt de Europese integriteit: de vrijheid die Europeanen propageren en mondiaal hebben benut “staat in schril contrast met de politieke keuze om zo min mogelijk niet-Europeanen tot Europa toe te laten”. De geslotenheid is ook onverstandig, omdat de Europese geschiedenis aantoont dat “de open samenleving de grootste kans op vrede en welvaart biedt.” (Huijer en Van Hees, p. 3) Zoals filosoof Karl Popper stelt, begon de Europese beschaving in de open samenleving (Huijer en Van Hees, p. 3-4; vgl. Popper).

Typerend voor die ‘open’ geschiedenis, verklaren Huijer en Van Hees, is een tweevoudige relativisering van grenzen. Ten eerste hebben eeuwenlang grote aantallen Europeanen zich buiten hun continent gevestigd. Pas vanaf halverwege de twintigste eeuw ontstaat serieuze immigratie, die na 1960 de emigratie is gaan overtreffen. Ten tweede zijn binnen Europa door afnemend (oorlogs)geweld en toenemende civilisatie de grenzen verruimd van stadsgrenzen via landsgrenzen naar continentale. Het resultaat was ‘een ongekende toename van welvaart en vrede’ in Europa (Huijer en Van Hees, p. 4; vgl. Huijer).

Vanuit het filosofisch gedachtegoed van Immanuel Kant, Hannah Arendt en Jacques Derrida betogen de auteurs dat “[d]e logische volgende stap...een wereldwijde federatie van landen of een wereldwijd netwerk van steden” is. (Huijer en Van Hees, p. 4) Kant verdedigt een statenfederatie als beste mogelijkheid voor ‘eeuwige vrede’. Hij wijst erop dat de wereld van iedereen is en we allemaal aanvankelijk evenveel recht hebben ons te vestigen op een bepaalde plaats. Vreedzame vreemdelingen hebben geen onmiddellijk recht op lidmaatschap van de samenleving, maar wel recht op gastvrijheid, te waarborgen door de staat of een statenfederatie. Vluchtelingen moeten minstens tijdelijk welkom zijn en mogen niet sociaal geïsoleerd worden of uitgezet met voor hen gevaarlijke gevolgen. De recente Nederlandse vluchtelingenopvang sloot nog goed hierbij aan, aldus Huijer en Van Hees (p. 4-5; vgl. Kant).

Arendt vraagt aandacht voor de statenlozen. Ten onrechte leidt Kants benadering er volgens haar toe dat het morele recht van burgers, kerken of steden om vreemdelingen gastvrijheid te verlenen wordt beperkt door statelijke rechtsregels die beslissen over het al dan niet toelaten van mensen. Arendt vindt dat ieder mens het recht op rechten heeft, te waarborgen door ‘de mensheid’. Het recht op menselijkheid kan alleen worden gegarandeerd door het recht om bij een gemeenschap te behoren, niet door internationaal-rechterlijke afspraken tussen soevereine staten of door een Europese of mondiale ‘regering’. Volgens de auteurs kunnen we dit terugzien in het frustrerende overleg tussen EU-leiders

4 In deze samenvatting van het manifest vermeld ik bij citaten het paginanummer doorgaans pas na het laatste citaat dat van de desbetreffende pagina afkomstig is.

over de vluchtelingenopvang, bemoeilijkt als dat is geweest door soevereine staten die elk hun eigenbelang blijven nastreven (Huijer en Van Hees, p. 5-6; vgl. Arendt).

Derrida, menen de auteurs, biedt met zijn voorstel een ethiek van gastvrijheid te creëren vanuit een ‘stedennetwerk’ een oplossing voor Arendts kritiek op Kant. Volgens Derrida moeten we gastvrijheid niet verstaan in termen van staten en rechten, maar als een wezenlijke en complexe plicht van stedelijke wereldburgers om de ander zich thuis te laten voelen in de eigen vertrouwde omgeving. Aldus bepleit hij de mondiale opzet van vluchtsteden, die autonoom maar onderling solidair vluchtelingen opvangen (naar middeleeuws voorbeeld). Vanuit de idee van wereldburgerschap stelt Derrida dat de gastvrijheid behalve (nood)opvang ook het aanbieden van ontplooiingsruimte en werk moet omvatten. Volgens de auteurs past Derrida’s voorstel bij de hedendaagse beweging een burgemeestersparlement op te zetten waarbinnen lokale oplossingen voor wereldproblemen worden gezocht. Tevens wijzen ze op de vele burgerinitiatieven om vluchtelingen te verwelkomen. Steden zouden zelfstandig een permanente groep vluchtelingen kunnen ophalen, zodat die sneller kunnen gaan samenleven met de eigen burgers (Huijer en Van Hees, p. 6-7; vgl. Derrida).

De auteurs concluderen met een vertaalslag naar maatschappij en politiek. De - weinig realistische - landenfederatie en stedennetwerken zijn als ‘politiek ideaal’ van acuut belang. De filosofen doceren “dat vluchtelingen op zijn minst tijdelijk welkom zijn, dat zij de mogelijkheid moeten krijgen om contact te maken met de bewoners en dat zij niet mogen worden uitgewezen als dat tot hun ondergang kan leiden”. We moeten vluchtelingen zo snel mogelijk opnemen in de bewoonde wereld. Voorts moeten we onze opvattingen bijstellen. “Spreek niet alleen in aantallen. Vermijd de valse tegenstelling tussen gastvrijheid en veiligheid, of tussen rechtvaardigheid en welvaart. [Vraag niet]: hoe houden we vluchtelingen buiten de deur? Maar: hoe kunnen we goed met vluchtelingen omgaan?” Uiteindelijk vergt een open samenleving een actieve houding van “tolerantie, moed en nieuwsgierigheid” bij “politici en bestuurders” en ook bij “opinieleiders, journalisten en schrijvers van maand-van-de-filosofie-essays”.⁵ We moeten de angst als “slechte raadgever” voorbijgaan en “ons opnieuw laten leiden door een ethiek van openheid.” (Huijer en Van Hees, p. 8)

5 Het laatste is een weinig geslaagde (Groot; Van der List) verwijzing naar Scheffer die hier onbesproken zal blijven.

Normatieve prudentie in tweevoud

Zoals filosoof Alberto Coll heeft betoogd, wijst de aristotelisch-christelijk gewortelde normatieve prudentietraditie op de moeilijkheid van het vertalen van ethische intenties en principes naar beleidsmaatregelen die moreel goede resultaten zullen opleveren. Aansluitend benadrukt zij het deugdzame karakter (niet de ideologie of religie) van de politieke leider als kerncomponent van diens vaardigheid om moreel weloverwogen te handelen. Aldus verdedigt deze traditie zowel het onderscheid tussen moraal en politiek als de uiteindelijke grondslag van de laatste in de eerste (Coll, p. 75-76). In overeenstemming hiermee wijst Coll op de twee aristotelische voortreffelijkheden van ‘theoretische wijsheid’ en ‘praktische wijsheid’. Uiteindelijk is prudentie onderworpen aan de theoretische wijsheid van moraalfilosofie en –theologie. De praktische wijsheid van de politieke wereld kiest zelf haar middelen, maar heeft de illuminatie van een hogere wijsheid nodig (Coll, p. 84).

De filosoof Clarke Cochran (p. 100-125; vgl. Coll, p. 94-95) heeft een nader onderscheid aangebracht tussen ‘lagere’ en ‘hogere’ prudentie, elk met andere waardenafwegingen en deugden. Beide, aldus Cochran, zijn legitieme prudentievormen vanwege hun afwijzing van ideologie (of religie) als pasklare oplossing voor de samenleving en rechtstreekse, soms zelfs gewelddadige uitdaging aan het politieke regime. ‘Lagere prudentie’ typeert het Oude Testament, de brieven van Paulus, en het werk van Augustinus en Reinhold Niebuhr. Lagere prudentie is behoedzaam, defensief en gericht op overleven; zij is conservatief en realistisch, respecteert autoriteit en waardeert stabiliteit vanwege de fragiliteit van orde en het kwaad dat voortkomt uit sociale chaos; zij erkent de rol van eigenbelang, benadrukt de grenzen van politieke haalbaarheid en omarmt het compromis (Cochran, p. 122-123). Aldus kenmerkt deze prudentievorm ook de naoorlogse realistische stroming in de leer der internationale betrekkingen. Voor Hans Morgenthau (p. 8, 10-11) vraagt prudent staatsleiderschap om risico-minimalisatie en voordeelmaximalisatie voor de staat en zijn burgers; dit “voogdijschap” vereist het omzichtig sturen van het “staatsschip” door de “turbulente wateren van de internationale politiek” (Coll, p. 93) en laat maar weinig ruimte voor handelen op basis van universele morele principes.

‘Hogere prudentie’ benadert de prudentieopvatting die te vinden is in de evangeliën en bij Thomas van Aquino als christelijke navolger van Aristoteles. Hogere prudentie is actief en bekommert zich meer om rechtvaardigheid dan om overleven, meer om liefde dan om respect; zij aanvaardt risico ten behoeve van de realisatie van hogere waarden, want werkelijk waardevolle veiligheid is gebaseerd op rechtvaardigheid en mededogen. Aldus acht zij onrechtvaardigheid en verdrukking inherent instabiel. Niettemin acht hogere prudentie, dat streeft naar ‘rentmeesterschap’, lagere prudentie van serieus belang: de lagere vorm heeft terecht oog voor de waarde van orde tegenover instabiele of gewelddadi-

ge wanorde (Cochran, p. 122-123). Zonder lagere prudentie - altijd onmisbaar in de internationale betrekkingen - kan hogere prudentie onverantwoordelijk worden en vervallen in een utopisch verlangen tot moralisering van de politiek (vgl. Coll, p. 95). Zij zou dan niet langer rentmeesterschap belichamen, omdat dat vereist dat wordt gewaakt tegen verspilling van (nationale) bronnen of investering daarvan in onverstandige of onproductieve ondernemingen, evenals dat verantwoordelijkheid wordt genomen voor het bijbehorende risico. Vereist zijn zowel nemen van risico als voorkomen van verkwisting; het gaat erom zoveel mogelijk compassie te verwezenlijken zonder het nationaal eigenbelang te verkwanselen (vgl. Cochran, p. 123-125). Aldus blijft óók de eis dat het lagere wordt geregeerd door het hogere, omdat geprobeerd moet worden binnen concrete omstandigheden zoveel mogelijk liefde en recht te realiseren (Cochran, p. 122). Leiders moeten de moed hebben mogelijkheden te vinden ter wille van hogere morele doelen, daarbij de realistische behoedzaamheid relaterend en een utopisch radicalisme vermijgend.

Een manifest voor hogere prudentie

Hoewel het manifest niet expliciet is over de praktische wijsheid die, zoals ook Beunders opmerkt, de politiek moet betrachten in de omgang met vluchtelingen, doet het wel een impliciet beroep op normatieve prudentie. Allereerst is het manifest politiek-ethisch geen verdediging van utopisme of, zoals Beunders meent, gezindheidsethiek, ook al zegt het weinig over (onverwachte) beleidsconsequenties. Enerzijds stelt het manifest dat er ethisch (en historisch) geen goede redenen bestaan om vluchtelingen buiten de grenzen te houden en dat daarom een houding van openheid vereist is; anderzijds is het praktisch genoeg om, anders dan Beunders stelt en Groot suggereert (en de ongelukkige hoofdtitel doet vermoeden),⁶ niet te pleiten voor “open grenzen” (zie ook Huijer, in Steenhuis) of te verdedigen dat alle vluchtelingen of migranten “altijd permanent welkom” zijn. Vervolgens heeft het manifest duidelijk aandacht voor sociaal-politieke deugden of karaktertrekken: “tolerantie”, “moed” en “nieuwsgierigheid” moeten ons helpen de ondeugd van “angst” te overwinnen. Ten slotte is het prudentie-inzicht dat de praktisch-politieke wijsheid de illuminatie van een hogere, theoretische wijsheid vereist, in lijn met wat Huijer en Van Hees betogen, gezien hun nadruk-

6 De ‘allemaal migranten’-hoofdtitel is ook raadselachtig. In haar onlangs verschenen essay prijst Huijer de niet-migrerende ‘achterblijvers’ (waartoe zij ook zichzelf rekent; p. 21) voor hun zorg voor de materiële cultuur, immateriële gemeenschap, andere achterblijvers en nieuwkomers. Het huidige Europa noemt ze zelfs ‘een continent van achterblijvers’ (Huijer, p. 9).

kelijke beroep op de toonaangevende filosofen Popper, Kant, Arendt en Derrida. Zeker de uitgebreide manifestversie dekt de dimensie van theoretische wijsheid aldus af. Beunders overdrijft de tegenstelling tussen de praktische wijsheid-filosofie en de door de auteurs voorgestane filosofische ethiek; hij miskent ook het belang van theoretische wijsheid.

Vervolgens kan het manifest goed worden beschouwd als een pleidooi voor hogere prudentie in plaats van lagere in de vluchtelingencrisis. Omdat, aldus het manifest, we - zeker ook als Europeanen - ethisch geen geldige redenen hebben vreemdelingen de toegang te ontzeggen, is op het theoretische wijsheid-niveau voor staten, steden en burgers ruime gastvrijheid ten opzichte van vluchtelingen geboden. Qua praktische wijsheid betekent dit dat leiderschap actief moet opschuiven van een door direct eigenbelang, angst, geslotenheid en karigheid bepaalde lagere prudentie naar een door moed, openheid en ruimhartigheid geregeerde hogere prudentie. Hiertoe moeten, voor zover nodig, steden en burgers de liefde voor de vluchteling laten prevaleren boven respect voor de autoriteit van de overheid. Volgens het manifest moeten we meer risico nemen met onze angst ten behoeve van (onze eigen) morele idealen. We moeten erkennen dat onze 'gesloten', eigen veiligheid van minder fundamenteel belang is dan een 'open', rechtvaardige opstelling ten opzichte van mensen van 'buiten' waarvan zelfs de meest basale mensenrechten worden bedreigd. In een weerbarstige wereld zijn juist daarom tolerantie, moed, nieuwsgierigheid, en ook "creativiteit" (Huijer, in Steenhuis; niet in het manifest zelf), nodig om meer medemenselijkheid en werkelijk waardevolle vrede en veiligheid te creëren. Inderdaad bestaat zo bezien een 'valse tegenstelling' tussen 'gastvrijheid' en 'veiligheid', of tussen 'rechtvaardigheid' en 'welvaart' (al is het manifest over de empirische relaties hiertussen wat al te naïef-optimistisch; vgl. Beunders), want vanuit hoger prudentieperspectief verliezen veiligheid en welvaart hun waarde zonder gastvrijheid en rechtvaardigheid.

Hoewel de prudentietraditie 'intern' niet kan beslissen of hogere prudentie gewoonlijk superieur is aan lagere (Coll, p. 95) - al is de eerstgenoemde "the more creative and exciting" (Cochran, p. 125) -, biedt het manifest een sterk pleidooi voor de hogere vorm. Ten eerste: het betreft hier een pleidooi voor hogere prudentie in het geval van het vluchtelingenprobleem als morele crisis, niet een algemene verdediging van hogere prudentie in de politiek. Een grotere vluchtelingenopname vanuit de bepleite openheid, mits niet extreem, zal op zichzelf geen wezenlijke bedreiging vormen voor het 'overleven' van staat en samenleving. Ten tweede: de Derridaiaans-geïnspireerde nadruk op steden en burgerinitiatieven biedt een morele correctie op het egoïstische karakter van staten (vgl. Kamminga 2015), waarvan de auteurs zelf de gevolgen binnen EU-verband constateren. Hoewel nog weinig ontwikkeld kunnen dergelijke, binnenlandse en transnationale gemeenschappen morele impulsen bieden aan staten om boven het lagere prudentie-realisme uit te stijgen. Met recht kunnen de auteurs tegen

beleidsmakers die sceptisch staan tegenover academisch-filosofische inzichten inbrengen: hoe anders is morele vooruitgang mogelijk? (vgl. Brown 2015, p. 203). Een - filosofisch verdedigde - gelijke behandeling van mensen, ongeacht achtergrond, overtuiging, godsdienst of cultuur, laat zich moreel niet zomaar opzijzetten.

Hogere prudentie onvoltooid

Niettemin moet worden vastgesteld dat het manifest als pleidooi voor hogere prudentie niet erg bevredigt. Ten eerste is vanuit het hogere prudentieperspectief het manifest zelfs te weinig radicaal. Terwijl het manifest pleit voor een open houding ten opzichte van vluchtelingen, gaat het voorbij aan een zaak van mogelijk hogere morele prioriteit: aandacht voor en solidariteit met de duurzaam allerarmsten in de wereld, die - of ze nu wel of niet moeten vrezen voor vervolging - geen middelen of mogelijkheid hebben naar Europa te komen en wier regeringen hooguit een steeds geringer wordend bedrag aan ontwikkelingshulp ontvangen (vgl. Brown 2002, p. 158-159; Bauböck 2009, p. 4-5, 27-28). Dat een heldere positiebepaling hierbij belangrijk is, blijkt uit het feit dat thans een-vijfde van het (al sterk gekrompen) Nederlandse budget dat bestemd is voor de mondiaal allerarmsten wordt gebruikt om in Nederland migranten op te vangen, de OESO-regels deze begroting van hulpgeld toestaan en dit de komende jaren zo dreigt te blijven. Overigens kan de resulterende instabiliteit door het uitblijven van investeringen in ontwikkeling voor nog meer vluchtelingen zorgen (Broekema 2016).

Ten tweede schiet het manifest ondanks zijn hogere prudentienadruk op rechtvaardigheid tekort in de betekenis daarvan voor de bevolking. In een interview heeft Huijer gesteld dat de solidariteit met vluchtelingen niet de solidariteit met de langdurig zwaksten in Nederland mag ondermijnen (in Steenhuis). Het manifest echter verschaft geen duidelijkheid over hoe de vluchtelingen verdeeld moeten worden over de bevolking, waardoor de rechtvaardigheid waartoe het oproept incompleet uitgewerkt blijft. Aldus veronachtzaamt het manifest de gangbare kritiek dat het doorgaans de mensen in de onderlagen van de samenleving zijn die worden geconfronteerd met de komst van grote groepen buitenlanders. Zij zijn steeds degenen die de migranten als hun burens krijgen, zonder de mogelijkheid te hebben zelf uit hun buurt te vertrekken, terwijl hoger opgeleiden vaker profiteren van de instroom (vgl. Scheffer 2016; Huijer 2016, p. 170-171, 181). Daarom is de kritiek op het manifest dat een elitair en welgesteld gezelschap de armen in onze samenleving dicteert meer vluchtelingen te tolereren voorstelbaar. Het voorstel dat Huijer doet, namelijk zwaardere belastingen voor hogere inkomens om sociale voorzieningen te versterken (in Steenhuis

2016), zou dit niet-financiële probleem niet hebben opgelost en klinkt als een aflaat voor de rijken.⁷ Hoewel het manifest beter Huijers suggestie had kunnen opnemen dan over de verdelingskwestie te zwijgen, had het vanuit solidariteits-oogpunt eigenlijk moeten pleiten voor een eerlijke, zo gelijkmatig mogelijke maatschappelijke verdeling van de sociale belasting die de vluchtelingenopvang met zich meebrengt (vgl. Beitz 1983, p. 599).

Ten derde heeft het manifest onvoldoende oog voor de lagere prudentie die ook de aanhanger van hogere prudentie moet respecteren; aldus toont het onvoldoende 'rentmeesterschap'. Het manifest lijkt de discussie hierover te hebben willen kortsluiten met de – empirisch betwistbare – stelling dat een ruimhartiger vluchtelingenopvang van blijvend belang is voor meer internationale stabiliteit, wederzijdse welvaart en de nationale veiligheid. Zelfs voor zover correct strookt dit pas op langere termijn met lagere prudentie. Huijer heeft toegevoegd dat we niet moeten doen alsof “heel Afrika naar ons toekomt”, terwijl er juist zo weinig mensen naar Europa komen, tot hooguit 1 procent van de Europese bevolking, met fluctuaties afhankelijk van oorlogssituaties (in Steenhuis 2016). Hier echter is sprake van een (ethisch dubieus) empirisch gelegenheidsargument dat terecht niet in het filosofische manifest is opgenomen. Met haar slotsom dat we de fundamentele mensenrechten van niet-Europeanen niet aan de kant mogen schuiven, vooral niet in moeilijke tijden, en dat “creatief...zijn” de oplossing vormt, wekt althans Huijer (in Steenhuis 2016) de indruk weinig op te hebben met lagere prudentie. Het is hier dat critici als Groot (die afzag van ondertekening) en Beunders – die terecht een *tekort* aan prudentie opmerkt – doel treffen.

Om te beginnen had het manifest met zijn beroep op Poppers ‘open samenleving’, zoals Groot suggereert, moeten verduidelijken hoe een zelfkritische, voor westerse landen essentiële samenleving behouden kan worden, wanneer de vluchtelingstroom door de aanvoer van niet-liberale waarden juist geslotenheid binnen de samenleving bevordert. Het is onvoldoende om “de zegeningen van migratie, grensoverschrijding en gastvrijheid” te tellen als migratie heeft geleid tot “een nieuw soort (religieuze en morele) geslotenheid...waartegenover de autochtone cultuur...op haar beurt op zichzelf is gaan terugvallen.” (Groot 2016) Natuurlijk is hierbij geen sprake van een onvermijdelijkheid; enig vertrouwen in de veerkracht van de Europese open samenleving, de politieke verantwoordelijkheid om die te beschermen en de aanpassingsbereidheid van vluchtelingen lijkt op zijn plaats. Ook is vanuit hoger prudentieperspectief enig risico verdedigbaar. Toch is gelet op de integratieproblemen in Europa in de afgelopen vijftig jaar sprake van een serieus gevaar, vooral indien de aantallen vluchtelingen van

7 Huijers recentere pleidooi voor ‘grotere maatschappelijke en culturele waardering voor immobiliteit’ en ‘meer erkenning’ voor ‘blijvers en achterblijvers’ (Huijer, p. 181) biedt ook geen duidelijke oplossing en legitimeert veeleer het afschuiven van sociale verantwoordelijkheid door de beweeglijke rijken op de immobiele armen.

buiten Europa structureel hoog oplopen door bijvoorbeeld voortdurende crises rondom de Europese buitengrenzen (vgl. Scheffer 2016) of een aanzuigende werking van een open vluchtelingenbeleid. Hoewel hiermee de oproep tot openheid ten opzichte van mensen in nood - en zonder aandeel in onze eerdere integratieperikelen - principieel niet is ontkracht (vgl. ook Groot 2016), heeft het manifest ten onrechte de vraag opengelaten hoe kan worden voorkomen dat met ruimhartige gastvrijheid ten opzichte van niet-Europese vluchtelingen ‘verspilling’ van het Europese en nationale ‘kapitaal’ van liberale waarden, zelfkritiek en openheid optreedt. Als antwoord op die vraag is sturing (voorlichting, scholing, dwang) denkbaar, of ook kwantitatieve regulering.

Tevens had het manifest, zoals Beunders aangeeft, moeten verduidelijken hoe kernelementen van onze politieke cultuur als democratie en verzorgingsstaat, evenals de staat van vrede in Europa, gehandhaafd zouden kunnen worden bij een ruimhartig vluchtelingenbeleid (vgl. Scheffer 2016). Beunders’ bedenking dat de open samenleving al gauw leidt tot een terugkeer naar ellende en rechteloosheid lijkt overdreven, gestoeld als die is op de misvatting dat het manifest een “permanent en principieel open-grenzenbeleid” (Beunders) zou voorstaan. Niettemin geeft zijn kritiek terecht aan dat met de komst van steeds meer vluchtelingen de binnenlandse en intra-Europese solidariteit en mogelijk ook veiligheid onder druk komt te staan. Opnieuw geldt dat vanuit hoger prudentieperspectief een zeker risico valt te aanvaarden.⁸ Maar de gastvrijheid, vooral ook de materiële voordelen die eraan zijn verbonden, zou mensen (terroristen inbegrepen) in het Midden-Oosten en Afrika kunnen aanmoedigen massaal naar Europa te komen, met een vergroot beroep op sociale voorzieningen en maatschappelijke ontwrichting als (mogelijke) gevolgen. ‘Gastvrijheid’ en ‘veiligheid’, genoemd in het manifest, kunnen praktisch vanaf een bepaald punt wel degelijk botsen. Om aantasting van de sociale cohesie en ‘verspilling’ van het sociale en financiële draagvlak (ook nodig om de toestroom van vluchtelingen adequaat het hoofd te kunnen bieden) tegen te gaan moet de vraag naar de kosten van vluchtelingenopvang op politiek niveau wel degelijk worden gesteld (Ankersmit, in Smit 2015). Het manifest zou voor zijn overtuigingskracht niet moeten vertrouwen op een ‘gelukkig feit’ van een gelimiteerd aantal vluchtelingen. In plaats daarvan had het expliciet moeten erkennen dat de politiek, juist om de gastvrijheid realistisch overeind te kunnen houden, vanaf een zeker punt haar toevlucht zal mogen nemen - of zelfs zal moeten nemen - tot kwantitatieve begrenzing.

8 Men zou kunnen vragen of ondermijning van de westerse verzorgingsstaat door een grootschalige vluchtelingenstroom wel zo erg is. Vormt die verzorgingsstaat zelf niet een arbitraire beperking op de reikwijdte van rechtvaardigheid? (vgl. Brown 2002, p. 182). Een dergelijke kosmopolitische, ‘zuivere’ rechtvaardigheid valt echter buiten het bereik van (nationaal of regionaal) beleid gekenmerkt door ‘prudentie’.

Huijter heeft aangegeven dat dergelijke problemen verlicht kunnen worden met adequate samenwerking en eerlijker spreiding van de vluchtelingen binnen de EU, “over 28 landen...in plaats van over acht zoals nu gebeurt” (in Steenhuis 2016). Het manifest zelf echter maakt hier geen werk van; het constateert de egoïstische opstelling van de lidstaten. Maar het is in dit verband de lagere prudentie die de hogere doet erkennen dat politici vanwege hun ‘voogdij-schap’ prioriteit geven aan hun “verplichtingen ten opzichte van de eigen burgers” (Kamminga) en dat staten die binnen grote groepsverbanden ervan uitgaan dat andere staten hun deel wel zullen doen zich onverstandig opstellen. Het is realistisch te verwachten dat de druk die vanuit gastvrije steden en burgers op staten zou kunnen uitgaan niet overal het gewenste beleidseffect heeft. Kortom, Huijters opmerking kan het gebrek aan lagere prudentie in het manifest niet opheffen. Het blijft ‘wijs’ te aanvaarden dat de opnamecapaciteit van de Nederlandse en Europese samenlevingen begrensd is, ook al omdat hoe mensen en samenlevingen zouden moeten zijn (rationeel, gastvrij) vaak niet is hoe ze zijn (bevreesd, afhoudend); op politiek niveau blijft de ‘angst’ relevant. Hoe meer de vluchtelingenstroom ‘tegenvalt’, des te belangrijker wordt het ‘spreken in aantallen’.

Conclusie

Ik heb betoogd dat het manifest (impliciet) een sterk pleidooi houdt voor een opwaardering van lagere naar hogere prudentie in de vluchtelingencrisis, maar ook dat het daarin niet wijs genoeg is. Het is spijtig dat het manifest zo negatief is ontvangen. Ten onrechte is in veel commentaren gedaan alsof het manifest een grenzeloos pleidooi houdt voor open grenzen, terwijl de politieke wijsheid van het manifest juist daarin ligt dat het in zijn oproep tot gastvrijheid zover net niet gaat. Anderzijds hebben de auteurs (vooral) door onder lagere prudentie vallende overwegingen te verwaarlozen het hun critici te gemakkelijk gemaakt. Het pleidooi voor openheid is niet ‘af’; het toont onvoldoende rentmeesterschap.

Het manifest vormt een maar half geslaagde aanval op de migratieafspraken tussen de EU en Turkije van 18 maart 2016, volgens welke Turkije de Syrische vluchtelingenstroom indamt in ruil voor een steunpakket van 6 miljard euro, hernieuwde onderhandelingen over EU-toetreding en versnelde visumliberalisatie. Ongetwijfeld bedreigt deze ‘deal’ fundamentele mensenrechten. De Turkse rechtsbescherming van vluchtelingen was al gering vanwege een voorbehoud op het VN-Vluchtelingenverdrag, zodat die bescherming alleen geldt voor Tweede Wereldoorlog-slachtoffers. Hoewel Turkije is gehouden aan het verbod om vluchtelingen terug te sturen naar onveilige landen (*non-refoulement*), hebben gezaghebbende mensenrechtenorganisaties gerapporteerd dat Turkije dit

principe voor de Syrische vluchtelingen massaal schendt. Toch hebben de EU-lidstaten, waaronder Nederland, het terugsturen van vluchtelingen naar Turkije niet stopgezet (Voordewind en Ceuleers 2016), vermoedelijk omdat de afspraak de vluchtelingenstroom in de Egeïsche Zee sterk heeft teruggedrongen. Op basis van het filosofenmanifest valt de ‘vluchtelingendeal’ van de EU met Turkije stevig te bekritisieren: de ‘gesloten’ beleidshouding van (hooguit) lagere prudentie erachter is moreel dubieus, omdat eigenbelang en stabiliteit boven mensenrechten worden gesteld en tot onrechtvaardigheid en slachtoffers leiden. Als opzet tot politieke koerswijziging faalt het manifest echter in het schetsen van een zowel gastvrij als duurzaam perspectief.

Menno R. Kamminga is universitair docent bij de afdeling Internationale Betrekkingen en Internationale Organisatie van de Rijksuniversiteit Groningen.

Literatuur

- Amstutz, M.R., *International ethics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2013[1999].
- Arendt, H., “Fragment uit *Totalitarisme*”, in M. Huijer en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 21-32.
- Bauböck, R., “Global justice, freedom of movement and democratic citizenship”, *European Journal of Sociology* 50 (2009) 1, 1-31.
- Beitz, C.R., “Cosmopolitan ideals and national sentiment”, *Journal of Philosophy* 80 (1983) 10, 591-600.
- Beunders, H., “De naïviteit van Europa’s open grenzen”, *Trouw*, 17 april 2016.
- Bosua, L., “Drie vragen aan...Huub Dijstelbloem”, *Filosofie.nl*, 1 april 2016.
- Broekema, R., “Allerarmsten ter wereld zijn geen sluitpost op Nederlandse begroting”, *Trouw*, 29 juni 2016.
- Brown, C., *Sovereignty, rights and justice*. Cambridge: Polity, 2002.
- Brown, C., *International society, global polity*. London: Sage, 2015.
- Cochran, C.E., *Religion in public and private life*. New York: Routledge, 2014.
- Coll, A.R., “Normative prudence as a tradition of statecraft”, in J.H. Rosenthal (red.), *Ethics and international affairs*. Washington: Georgetown University Press, 1999, 75-100.
- Derrida, J., “Fragment uit *Over gastvrijheid*”, in M. Huijer en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 33-39.
- Groot, G., “Waarom het manifest voor Europese openheid rammelt”, *Trouw*, 31 maart 2016.

- Huijer, M., *Achterblijven: een nieuwe filosofie voor een grenzeloze wereld*. Amsterdam: Boom, 2016.
- Huijer, M. en M. van Hees, "Wij zijn allemaal migranten: een pleidooi voor Europese openheid", in M. Huijer en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 3-8. Zie ook: <https://www.boomfilosofie.nl/actueel/nieuws/nieuwsartikel/145/Manifest-Wij-zijn-allemaal-migranten> een uitgebreider versie van het manifest dat verscheen in *Trouw*, 29 maart 2016.
- Kamminga, M.R., "De moraliteit van buitenlands beleid", *Filosofie & Praktijk* 36 (2015) 4, 71-84.
- Kant, I., "Fragment uit *Naar de eeuwige vrede*", in M. Huijer en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 9-14.
- Morgenthau, H.J., *Politics among nations*. New York, N.Y.: Alfred A. Knopf, 1973[1948].
- Peeters, C., "Hoe genereus de impuls tot absolute gastvrijheid ook is, de werkelijkheid is er ook nog", *VN*, 8 april 2016.
- Popper, K., "Fragment uit *De open samenleving en haar vijanden*", in M. Huijer en M. van Hees (red.), *Wij zijn allemaal migranten*. Amsterdam: Boom, 2016, 15-19.
- Scheffer, P., *De vrijheid van de grens*. Stichting Maand van de Filosofie, 2016.
- Smit, P.H., "Frank Ankersmit: 'Barmhartig vluchtelingenbeleid is sprong in het duister'", *de Volkskrant*, 7 oktober 2015.
- Steenhuis, P.H., "Denker des vaderlands: 'Natuurlijk ken ik die angst voor vluchtelingen'", *Trouw*, 9 april 2016.
- Van der List, G., "Mooi onderwerp voor een nieuw referendum: Nexit", *Elsevier.nl*, 25 april 2016.
- Voordewind, J. en S. Ceuleers, "Het huwelijk van de dominee en de koopman: mensenrechten mogen wat kosten", *Internationale Spectator* 70 (2016) 2, <http://www.internationalespectator.nl/pub/2016/2/>.

Minima Philosophica: Bouwen aan een seculiere wereld

Patrick Delaere

Is de mens van nature aangelegd voor religie? Is religie een antropologische constante? Zoiets als taalgevoeligheid of muzikaliteit? Misschien. In ieder geval is religie momenteel weer volop onderwerp van filosofisch debat. En dat debat is al lang niet meer uitsluitend een debat tussen enerzijds theïstische verdedigers van de ene, ware, letterlijk te nemen doctrine en anderzijds verlichte 'nieuwe atheïsten' (als Richard Dawkins en Sam Harris), voor wie een onware overtuiging zo'n beetje het ergste is wat een mens kan overkomen. Tijdens een onlangs gehouden *Preek van de Leek* in de Haagse Duinzichtkerk deed ook premier Rutte een duit in het zakje. Hij omschreef zijn christelijk geloof als volgt (en de hemel verhoede dat hij een meetfout heeft gemaakt): voor 49 procent twijfel en voor 51 procent zeker weten. Een instinctief zeker weten naast bijna even sterke rationele twijfel. Twee parallelle sporen, zonder wissel ertussen, zo stelde hij. Wat Rutte dan instinctief zeker meent te weten is dat er *iets* is, tijdloos en groter dan onszelf; en dat die zekerheid rust brengt en op een geweldige manier alle hectiek in het hier en nu relativeert.

Hoewel de premier in zijn preek gebruik bleef maken van een protestants-christelijk vocabulaire, realiseerde hij zich dat zijn preek er een was met een 'theologisch tekort', dat zijn kanselrede enigszins afbreuk deed aan het mystieke Godsbegrip en aan de bijzondere betekenis van religieuze rituelen. En inderdaad komt zijn wat functionele karakterisering van zijn geloof dicht in de buurt van wat godsdienstfilosoof Taede A. Smedes in *God, iets of niets?* (2016) post-seculiere vormen van geloof noemt. Smedes stelt vast dat theïstische (christelijke) geloofsvormen gestaag verder afkalven in onze contreien, maar put hoop uit het feit dat in het atheïstische kamp na de dood van God hier en daar hernieuwde openheid voor geloofskwesties ontstaat. Hij ontwaart een groep van nieuwe 'flexibele gelovigen' met daarin een drietal tendensen: *religieus atheïsme* à la David Bowie - maar natuurlijk ook filosofen als Ulrich Libbrecht en wijlen Leo Apostel - die in 1973 antwoordde op de vraag of hij in God geloofde: "Ik geloof in een vorm van energie waarop ik niet graag een

naam plak. Het leven is mijn eredienst.” Dan zijn er *religieuze naturalisten*, zoals de natuurkundige Chet Raymo, die vindt dat de natuur ook betekenisvol is zonder God en dat het menselijk bestaan is ingebed in die zinrijke natuurlijke wereld. En tot slot zijn er *post-theïsten* zoals de filosoof John D. Caputo, voor wie God plaats heeft gemaakt voor een pluraliteit aan godsbeelden en spreekwijzen. Geloven vraagt volgens de post-theïst vooral om een zoekende en twijfelende attitude die perspectieven openhoudt.

Een wolk van niet-weten

Wat de drie nieuwe bloedgroepen gemeen hebben, aldus nog steeds Taede Smedes, is een ervaring van ‘horizontale transcendentie’, het besef van een dimensie die de individuele mens of de werkelijkheid als geheel overstijgt, omgeeft, doordringt, draagt. In zijn boek bespreekt Smedes twee denkers die volgens hem behulpzaam kunnen zijn bij het verder articuleren van deze horizontale transcendentie: de filosoof en theoloog Friedrich Schleiermacher (1768-1834) en de sterk door het existentialisme beïnvloede theoloog en filosoof Paul Tillich (1886-1965).

De eerste omschrijft religieus geloof in zijn *Reden über die Religion* (1799) als ‘gevoel en smaak voor het oneindige’, of ‘schouwen van het oneindige’. Het gaat om een sterk gevoelsmatige, mystieke intuïtie van het geheel. Ook voor Tillich is de religieuze ervaring een passie voor een ‘ultimate concern’ waaraan men zich volledig overgeeft. Men is dan ultiem betrokken op het goddelijke, dat volgens Tillich onvoorwaardelijk en oneindig is. We kunnen er dan ook niets over weten of zeggen. Tillich's theologie is apofatisch, dat wil zeggen: negatief. Ook Smedes zelf antwoordt in een interview met *Trouw* (20 sept 2016) op de vraag wat zijn geloof ‘dat er meer is’ dan precies inhoudt, dat het gaat om een ervaring die verder niet wordt ingevuld. Het is cirkelen om een leegte.

Kort en goed, wie wil weten wat precies wordt bedoeld met ‘horizontale transcendentie’ wordt door Smedes met een kluitje het riet of ‘een wolk van niet-weten’ ingestuurd, om even de titel van een anonieme 14^{de} eeuwse mystieke tekst te memoreren.

Een werelds alternatief

Gelukkig is religie niet alleen maar toegeven aan een ‘menselijk, al te menselijk’ metafysisch verlangen naar wat buiten het bevattelijke ligt. Ze is ook een zaak van de aarde. Religie schraagt ook de concrete levens die mensen leiden. Ze is een levensvorm, die zich alleen al door haar praktische bestaan rechtvaardigt. Ze

bestaat uit tradities, instituties en praktijken. Uit rituelen en verhalen, waarvan de betekenis ligt in het feit dat ze worden voltrokken en verteld. Primair door wat ze *doet* geeft religie betekenis aan de wereld en geeft ze de bewoners ervan een gevoel van geborgenheid. Dit roept evenwel de vraag op of theïstisch geloof dan nog wel nodig is en of een vorm van seculier humanisme niet evengoed een dergelijke rol op zich kan nemen.

Volgens de Amerikaanse pragmatistische filosoof Philip Kitcher (2014) is dat het geval, maar nog geen reden om religie naar de schroothoop van de geschiedenis te verwijzen. Gelouterde religie ('refined religion') en seculier humanisme zouden zelfs tot op zekere hoogte bondgenoten kunnen worden, denkt hij. Met gelouterde religie doelt de 'zachte atheïst' Kitcher op religie die de morele gemeenschap centraal stelt en focust op het bevorderen van de meest belangrijke menselijke waarden (door William James 'last things' genoemd); een religie die niet een of andere God eerbiedigt maar - zoals de hierboven beschreven flexibele gelovigen - een transcendent aspect van de werkelijkheid. Een 'waar' geloof is er dan één dat haar gelovigen kracht geeft, los van de letterlijke waarheid van heilige geschriften en doctrines. Uiteindelijk gaat het er om dat de gebruikte metaforen, mythen en verhalen de levens van de gelovigen op waardevolle manieren sturing geven.

62

Een grote intellectuele uitdaging voor seculier humanisme lijkt dan het verwijt te zijn dat mensenlevens zonder echte religie waardeloze levens blijven (John Locke, Ivan Karamazov) of op zijn best oppervlakkige levens (Charles Taylor). Humanisme zou niet méér dan een extra bron van passie en commitment zijn in het zoeken naar morele waarden, die mensen op eigen houtje kunnen ontdekken. Maar alleen menselijke vermogens, zo luidt de kritiek, zouden een onvoldoende stevige bodem bieden om de benodigde waarden te kunnen dragen. Een puur wereldse ethiek zou het onmogelijk kunnen stellen zonder bovennatuurlijke bekrachtiging. Kitcher bestrijdt dit, en ik ben het met hem eens. Niet alleen laat de geschiedenis van de moraalfilosofie zien dat de relatie met religie niet zo simpel ligt als het verwijt suggereert (denk alleen al aan het Euthyphro dilemma uit de gelijknamige platoonse dialoog; of aan Kant voor wie religie juist onderdeel was van de moraal); ook laat die geschiedenis zien dat in de ethiek herhaaldelijk en met succes is geprobeerd om tot iets anders dan religie te komen als grond voor waardering. Ik wil me hier beperken tot het recente naturalistische voorstel van de secularist Kitcher zelf: een ethiek die ontstaat uit de condities van de menselijke evolutie.

Geen plaats in de herberg

Voor Philip Kitcher is moreel leven een antwoord op een fundamenteel probleem waar de mensheid mee worstelt: mensen zijn uitgegroeid tot sociale dieren, met een gevoeligheid voor de noden en verlangens van hun soortgenoten. Niettemin

blijken ze psychologisch volstrekt onvoldoende te zijn toegerust om hun sociale levens zonder dramatische fricties te laten verlopen. Dat laat ook de huidige morele crisis van de vluchtelingenproblematiek weer zien.

Dat uit hun huizen gebombardeerde of anderszins tot mensonwaardige levensomstandigheden gedoemde burgers wegtrekken in de hoop op compassie en hulp van hun fortuinlijker Europese medemensen lijkt evident. Maar het blijkt nog niet zo eenvoudig om voor die ontheemden een plaats in herberg Europa in te ruimen. Al snel verdween op het Oude Continent de gevoeligheid voor de noden van de vluchteling naar de achtergrond en ging het gevoerde debat in hoofdzaak over de belangen en angsten van de herbergier. Men neemt een objectiverende, onpersoonlijke houding aan waardoor de nooddriftige vluchtelingen sluipenderwijs verworden tot 'aantallen', tot obstakels voor het eigen welzijn, die gestuurd en gedomesticeerd moeten worden. We bekijken asielzoekers inmiddels alsof het krankzinnigen zijn in plaats van redelijke, handelende personen met een begrijpelijk en invoelbaar verhaal. Echter: mensen willen persoonlijk worden bejegend. Ieder mens - zowel de herbergier als de vluchteling - heeft een eigen verhaal en wil begrepen worden in plaats van bevoogd. Niemand wil dat zijn persoonlijk verhaal wordt opgevat als symptoom (van een 'vluchteling' of 'boze burger'), als een teken dat men van overheidswege 'behandeld' moet worden. Dat berooft de verteller van zijn persoon-zijn. Mensen willen dat er actief naar hun verhaal geluisterd wordt; ze willen zich gehoord, begrepen en erkend voelen. Maar juist in die gevoeligheid voor de noden en verlangens van anderen schieten mensen schromelijk tekort. Al gauw botsen hun goede bedoelingen op de grenzen in hun eigen hoofd.

In de loop van de geschiedenis zijn al een aantal rechttoe rechtaan oplossingen bedacht voor de beperkte menselijke responsiviteit voor de noden van anderen: onderhandelen in een 'koel moment', iedereen die het aangaat betrekken, gebruik maken van de beste informatie, en polderen (streven naar een oplossing die voor iedereen acceptabel is). Dat zijn geen willekeurige, subjectieve oplossingen, in Kitchers optiek, maar ware oplossingen in de zin van William James dat 'truth happens to them'. Gaandeweg worden de oplossingen stabiele elementen van succesvolle praktijken. En ook al blijft elke oplossing onvermijdelijk een partiële oplossing voor een sociaal probleem dat geen einde kent, de geschiedenis van de mensheid is er volgens Kitcher één van verbeterende responsiviteit, van groeiende wederkerigheid, ja van morele progressie.

Het nut van Darwin op begrafenissen

Critici van Kitcher vinden niet alleen dat er een veel grimmiger darwinistisch verhaal kan worden verteld over de morele ontwikkeling van de mensheid, maar ook –

zoals te verwachten - dat naturalistisch opgevatte ethiek en waardering veel dieper en verder zouden moeten gaan dan Kitcher doet, om bijvoorbeeld uit te kunnen leggen wat zoiets als morele *plicht* inhoudt. Zo'n verklaring van wat plicht behelst zou veel overtuigender kunnen worden geleverd met een beroep op verticale of de hierboven beschreven horizontale transcendentie. Kitcher wijst deze vormen van transcendentie echter gedeceideerd af. De neiging om de menselijke eindigheid te transcenderen leidt volgens hem tot inperking van de menselijke autonomie en tot vervreemding. Het is een omweg die afleidt van waar het om moet gaan, namelijk samenleven. Het zijn de horizontale relaties tussen mensen die er volgens Kitcher toe (moeten) doen. En hij laat dit overtuigend zien aan de hand van het voorbeeld van menselijke zingeving aan een eindig bestaan (2014, pp. 95-122): Hoe gaat een seculier humanist om met het vooruitzicht van zijn eigen dood en de dood van zijn dierbaren? Hoe geeft hij daar betekenis aan? Staat hij dan niet met lege handen? Wat heeft hij aan Darwin als hij een dierbare moet begraven? Volgens Kitcher heeft religie hier minder en seculier humanisme meer te bieden dan veelal wordt aangenomen. En begrijpt wie smaalt over het nut van Darwin bij begrafenissen de menselijke conditie verkeerd.

Uitgangspunt is dat mensen eindige, sterfelijke wezens zijn. Onsterfelijkheid is geen optie. Het is zelfs de vraag of onsterfelijkheid wel een bron van eeuwige vreugde zou zijn. Een oneindig bestaan is ook niet iets waar we ons echt druk om maken. We horen bijvoorbeeld zelden mensen klagen over het feit dat ze er vóór hun conceptie nog niet waren. Het is onze eindigheid, onze dood die ons angst inboezemt. De gedachte dat we er over enige tijd niet meer zijn vinden we afschrikwekkend. Waarom eigenlijk?

Kitcher wijst er op dat verschillende delen van de toekomst ons op verschillende manieren raken. De gedachte dat we er twee jaar na onze dood niet meer zijn is uiterst pijnlijk. Ook de gedachte er na tien jaar niet meer te zijn is nog bijzonder leedvol. Maar na vijftig jaar? Bij het idee dat we honderd jaar na ons overlijden geen deel meer uitmaken van de show zwakt onze afschuw al af tot onverschilligheid. Wat dit volgens Kitcher laat zien is dat onze angst voor afwezigheid nauw verknoopt is met onze band met andere mensen. Ons eigenlijke probleem is dat we door een ontijdige dood verwijderd worden uit een web van relaties die er voor ons ten diepste toe doen. En hier legt Kitcher de link met zingeving.

Mensen zoeken naar een patroon in hun levens, een ordening om hen erdoorheen te helpen. Iets filosofischer uitgedrukt: mensenlevens hebben een narratieve structuur en zijn gecentreerd rond één of meerdere vrij gekozen thema's, een zelfopvatting en een daarmee samenhangende identificatie met waarden die van levensbelang worden geacht. Die thema's geven richting en selecteren. Ze impliceren bovendien 'genuine community'. Zingeving impliceert connecties met anderen. Uiteindelijk, zo concludeert Kitcher, is alle doodsangst angst voor een levenseinde dat onze levensplannen inkort of torpedeert en zo ons leven van zin berooft: "Ik had nog zoveel willen doen en voor anderen kunnen betekenen." En vooral dit

laatste, er toe doen voor anderen, is wat volgens de secularist Kitcher telt bij het geven van betekenis aan een mensenleven. Als er al *iets* belangrijks bestaat dat ons kleine leven overstijgt, dan is dat het weefsel waarin ons eigen leven met de levens van anderen is verknoopt. En dat dit weefsel er gaandeweg onherstelbaar rafelig en gaterig uit komt te zien omdat dierbaren of wijzelf er geen deel meer van uitmaken is een huiveringwekkend idee. Wie geluk heeft kan rekenen op een goed getimed vertrek. Er is dan sprake van een vervuld leven waarin genoeg is gedaan om de levensthema's uit te werken. Maar niet iedereen heeft geluk.

De tabakslucht van Max Schweigestill

Kitcher illustreert zijn punt treffend, en te mooi om de lezer te onthouden, met een passage uit Thomas Manns roman *Doctor Faustus*. Bijna gelijktijdig overlijden de vader van protagonist Adrian Leverkühn en de kostbaas van het gasthuis waar Adrian een onderkomen heeft gevonden, beiden 75 jaar oud. Een reis naar Buchel om de lijkdienst van zijn eigen vader bij te wonen komt met het oog op de gezondheidstoestand van Adrian niet in overweging. Wel bewijst Adrian zijn kostbaas Max Schweigestill de laatste eer in de dorpskerk van Pfeiffering met het gevoel haar tegelijk ook zijn vader te bewijzen. Terug in huize Schweigestill wordt Adrian eigenaardig getroffen door de toch zo weinig verwonderlijke waarneming dat ondanks het verdwijnen van de oude het kanaster-aroma van zijn pijp, dat uit de openstaande woonkamer drong, maar waarschijnlijk ook de wanden van de gang diep had geïmpregneerd, nog steeds de atmosfeer bezwangerde. “Dat beklijft,” zei Adrian. “Een hele tijd; misschien zolang het huis nog staat. Het beklijft ook in Buchel. De tijd van ons beklijven achteraf, een beetje korter, een beetje langer, noemt men onsterfelijkheid.” (1985, p. 499)

De eindigheid van onze levens maakt ze niet zinloos of absurd voor de secularist Kitcher. Wat ertoe doet is het feit dat een mensenleven een doorgaande connectie heeft met een wereld die voorbij dat leven blijft voortbestaan. En ertoe doen betekent dan: ertoe doen voor anderen, het menselijke project voortzetten, opgaan in iets groters dan jezelf: de mensheid. Laat dát het ‘tijdloze iets’ of de onbeschrijflijke ‘horizontale transcendentie’ zijn, waarover Rutte en de flexibele gelovigen zo vagelijk speculeren.

Om twee redenen bevalt de bescheidenheid van het door Kitcher gekozen voorbeeld mij zeer. Het laat ten eerste zien dat de secularist zowel de potentiële zinvolheid van onze daden affirmeert als het eindige karakter van hun impact (het nog even beklijven van Schweigestill). Wat de anekdote ook duidelijk maakt is dat we het spreken over de zinvolheid van een mensenleven niet moeten over-interpreteren. Zinvolle levens zijn niet voorbehouden aan een elite van

high potentials, zelden het gevolg van een Saulus-bekering en zeker niet in beton gegoten. Doodgewone alledaagse levens hebben doorgaans een meer lokale maar daarom niet minder belangrijke betekenis.

Bouwen aan een seculiere wereld

Met Kitcher denk ik dat seculier humanisme evengoed als (al dan niet gelouterde) religie de intellectuele problemen het hoofd kan bieden waar de beperkte menselijke sympathieën, de fundering van moraliteit en menselijke waarden, en de vraag naar zin in onze levens ons voor plaatsen. De echte problemen voor de secularist zijn van praktische aard. Om de gemeenschappen te vormen die cruciaal zijn voor zinvolle levens moet de seculiere wereld nog grotendeels worden gebouwd. Een centrale taak voor de seculiere humanist is het ontwikkelen van seculiere alternatieven voor het religieuze gemeenschapsleven. In moderne samenlevingen is een web van relaties veelal niet meer simpelweg gegeven. Gemeenschappelijkheid dient te worden opgezocht. Op dit punt liggen de religies eeuwen voor. Religie op haar best voorziet in gelegenheden voor gemeenschapsvorming, in discussies over waarden, in onderlinge steun en troost, en in collectieve morele actie. Terecht worden religies daarom vaak gezien als een correctief voor het groeiend sociaal atomisme in onze moderne samenlevingen. Maar dat zijn ze niet omdat ze vasthouden aan transcendentie, of aan de overtuiging de exclusieve bron van waardering te zijn dan wel de hoeder van de ene ware doctrine; dat zijn ze omwille van het belang dat veelvormig gemeenschapsleven voor ons heeft.

Patrick Delaere is redactielid van F&P en als UD en opleidingsdirecteur verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de EUR.

Gebruikte literatuur

- G. Groot, *Het krediet van het credo*. Amsterdam: Sun, 2006.
- P. Kitcher, *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*. New Haven/London: Yale University Press, 2014.
- T. Mann, *Doctor Faustus. Het leven van de Duitse toondichter Adrian Leverkühn, verteld door een vriend*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers, 1985.
- T. S. Smedes, *God, iets of niets? De post-seculiere maatschappij tussen geloof en ongeloof*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

Review-artikel

Hoe zo 'voltooid' leven?

Ton Vink

Van Wijngaarden, Els,

Ready to give up on life. A study into the lived experience of older people who consider their lives to be completed and no longer worth living.

Amsterdam: Atlas Contact, 2016, 303 pp. (dissertatie U. v. Humanistiek)

Van Wijngaarden, Els,

Voltooid Leven. Over leven en willen sterven.

Amsterdam: Atlas Contact, 2016, 202 pp.

Zelf Beschikt.

Zoals mijn ouders mijn komst op deze wereld op 1 december 1933 hebben aangekondigd, zo wil ik mij hierbij zelf weer afmelden. De datum van mijn vertrek is niet zo belangrijk – kort geleden.

Hans H.

Aldus de tekst op het overlijdensbericht van Hans, wiens gegevens – ik zeg dat er volledigheidshalve bij – ik met zijn toestemming gebruik. De datum, voor hem inderdaad niet zo heel erg belangrijk, was 26 oktober 2016, de dag dat we elkaar ook voor het laatst hebben ontmoet en gesproken.

Als Hans had meegewerkt aan de interviews van onderzoekster Van Wijngaarden c.s., waarop zij onlangs promoveerde, dan was hij nu gecategoriseerd door middel van 1) a sense of aching loneliness; 2) the pain of not mattering; 3) the inability to express oneself; 4) multidimensional tiredness; 5) a sense

of aversion to feared dependence. (*Ready to give up on life*, p. 78 en elders) Zou Hans daarmee recht gedaan zijn? Met zekerheid niet.¹

Ready to give up on life & Voltooid Leven, kort overzicht

Zo af en toe verschijnen er artikelen en boeken op een wel heel erg geschikt moment, zonder dat dit vooraf helemaal te voorspellen viel. Ongetwijfeld tot tevredenheid van de auteur die immers schrijft om gelezen te worden.

Onderzoekster Els van Wijngaarden (en haar medeonderzoekers Carlo Leget en Anne Goossensen – ik vermeld ze volledigheidshalve) zal zich wel eens overvallen, maar natuurlijk ook gestimuleerd, hebben gevoeld door het verbazingwekkend geschikte moment van publicatie van haar artikelen. Gezamenlijk vormen die artikelen het materiaal voor haar dissertatie *Ready to give up on life* (hierna: Dissertatie) alsmede van de van technische onderzoeks-details gestrip-te ‘handelseditie’ *Voltooid Leven* (hierna afgekort als VL).

Doordat het om een bundel artikelen gaat is enige overlap en herhaling onvermijdelijk. Voor de lezer niet handig, maar zeker excusabel.

De General Introduction opent met een verwijzing naar het portret van de 93-jarige Ans Nieuwenbrug-Bron in de documentaire *Ongeneeslijk Oud / Incurably Old* (januari 2010, door Margot Donkervoort). Het is een indrukwekkend portret dat bij Van Wijngaarden haar onderzoeksvragen losmaakte.

Daarna geeft de inleiding een kort overzicht van de algemene politiek-maatschappelijk achtergrond van het onderzoek, inclusief de ontwikkelingen leidend tot en volgend op de introductie van de WTL (de Wet Toetsing Levensbeëindiging op verzoek en Hulp bij Zelfdoding). Daarbij bleef ik overigens wel haken aan de mededeling “Over the years, euthanasia has extended to chronically ill people, *newborns*, demented people and psychiatric patients and most recently older people suffering from an accumulation of old age complaints.” (Dissertatie p. 17). De cursivering is toegevoegd, want wat die ‘newborns’ hier doen, is mij niet duidelijk. Het Groningen-Protocol van kinderarts Eduard Verhagen valt niet binnen de WTL.

Er volgt in de inleiding verder veel bekende maar relevante informatie, ook over de gebruikte onderzoeksmethode, waar ik nog op terugkom.

1 Het verhaal van mijn cliënt Hans is al terug te vinden in het Volkskrant Magazine nr. 436 van 15 november 2008, pp. 22-28, gecombineerd met het verhaal van een echtpaar dat samen het leven had beëindigd. Dat noemde ik toen ‘zelfeuthanasie’ (B. Chabot promoveerde in 2007 op zijn *Auto-Euthanasie. Verborgene stervenswegen in gesprek met naasten*) en het stuk kreeg de titel: “‘t Is geen euthanasie, ‘t is geen zelfmoord, het is zelf-euthanasie”. Aan dit VK-Magazine werkten, naast ondergetekende, Hans en een van de nabestaanden van het echtpaar mee.

Het proefschrift is in drie delen verdeeld, voorafgegaan door Prologue en General Introduction.

Part 1. The State of the Art bestaat uit het artikel van Hoofdstuk 2 en geeft een 'literatuurreview' van het nog opvallend onontgonnen onderzoeksterrein.

Part 2. The Lived Experience Illuminated bestaat uit de hoofdstukken 3 t/m 6, resp. Ready to give up on life; Till death us do part; Caught between intending and doing; en ten slotte: A captive, a wreck, a piece of dirt.

Hoofdstuk 3 bevat het artikel met de resultaten van de fenomenologische interviewstudie naar de geleefde ervaring van ouderen met een voltooid leven die de basis van het proefschrift vormt. Interviews met 25 Nederlandse wilsbekwame ouderen zonder terminale ziekte of psychische aandoening, met een gemiddelde leeftijd van 82 jaar. Dit is het kernstuk van het proefschrift.

Hoofdstuk 4 maakt met een artikel op een aparte manier deel uit van die kern door de afzonderlijke bespreking van de casus van een geïnterviewd echtpaar (behorend tot de groep van de 25 geïnterviewden) dat samen het leven beëindigde. Een 'categorie' waar momenteel veel over te doen is (maar zie ook noot 1).

Hoofdstuk 5 concentreert zich via een artikel eveneens op een bijzonder deel van het kernonderzoek: de beleving door de geïnterviewden van de periode tussen voornemen en uitvoering van de levensbeëindiging (al komt het daar niet steeds van – en blijft dus de interessante vraag liggen “wie doen het nu, en waarom zij wel en anderen niet?”).

Hoofdstuk 6 richt zich op de beelden en metaforen die de geïnterviewde ouderen gebruikten om hun situatie en vooral hun zorgen voor de toekomst onder woorden te brengen.

Part 3. Phenomenological and Ethical Reflections omvat de laatste hoofdstukken 7 t/m 10.

Hoofdstuk 7 richt zich op de gebruikte fenomenologische methode en plaatst daarbij onder meer een vraagteken achter de medicalisering van de via de interviews gethematiseerde doodswens van ouderen.

Hoofdstuk 8 begeeft zich in politiek vaarwater en het huidige ethische debat en doet voorstellen en suggesties vanuit zorg-ethisch perspectief.

Hoofdstuk 9 gaat via een artikel in op de kwestie van onderzoeks-ethiek. Hoe doe je op moreel verantwoorde wijze onderzoek in een zo gevoelige kwestie bij een zo gevoelige onderzoeksgroep.

Hoofdstuk 10 bevat tenslotte een samenvatting, enkele methodologische overwegingen en aanbevelingen.

De (verkorte) uitgave *Voltooid Leven* geeft een prima leesbaar verslag van de diverse interviews, onderbroken door korte intermezzo's met een wat reflecterend karakter. Het boek eindigt met een register van de (gebruikte) namen van de deelnemers. (Daarin komt ook een 'Hans' voor; dat is niet de Hans van het overlijdensbericht waaruit ik boven citeer.)

Discussie & kritiek

Graag feliciteer ik de jonge doctor (nogmaals). Haar onderzoek heeft in ons land heel veel aandacht gekregen (ook vóór de promotie al) en daarmee zal zij niet ontevreden zijn. De discussie gaat uiteraard door, er moet een wetsvoorstel komen hetgeen ongetwijfeld ook voor het nodige debat zal zorgen en het staat wel vast dat daarbij met grote regelmaat op het onderzoek dat de basis van deze promotie vormt zal worden teruggegrepen. Voor een wetenschappelijk onderzoek lijkt mij dat een bijna maximaal resultaat.

Doorgaans is men over het onderzoek zeer te spreken en fundamentele kritiek ben ik niet tegengekomen. Om die reden zal ik hierna de honneurs waarnemen.

Problematische Proloog

Het boek heeft een Proloog gekregen omdat Van Wijngaarden, zoals zij uitlegt, in contact kwam met een kunstenares. Platen van haar gaan ter illustratie vooraf aan elk hoofdstuk en ze zijn (in elk geval in mijn ogen) zeer de moeite waard. Problematischer vind ik de vergelijking, als het al geen gelijkstelling is, van de methode van de kunstenaar – “Her work is about ‘knowing immediately.’” (Dissertatie p. 8) – met die van de fenomenologisch onderzoeker. Van Wijngaarden spreekt van een “striking resemblance” tussen de wijze van kunst scheppen door de kunstenares “and myself doing phenomenological research.” En derhalve zegt zij: “Just like evocative phenomenological descriptions, visual art can give unique aesthetic expression to factors that are basic to perception and embody these factors in distinctive ways. It can be seen as a mode of experiencing the world itself. *To put it in the words of Merleau-Ponty: ‘Painting does not imitate the world, but is a world of its own.’*” (Dissertatie p. 9) De cursivering is toegevoegd, want dat het fenomenologisch onderzoek resulteert in *a world of its own* is in mijn ogen juist het probleem.

Op vergelijkbare wijze krijgt, bijvoorbeeld, Part 2 waarin het gaat om de interviews en de interpretatie van de resultaten, een motto mee dat in dezelfde lijn ligt. Daaruit: “Being-In the world of the other is a way of going wide open, entering in as if for the first time, hearing just what is, leaving out my own thoughts, feelings, theories, biases.” (Dissertatie p. 75) Is dat werkelijk realistisch?

Louter negatief

Van de aanvang af heb ik me verbaasd over de vijf *louter negatieve* karakteristieken waarmee Van Wijngaarden het verondersteld voltooide leven van de door

haar geïnterviewde ouderen karakteriseerde.² De vijf karakteristieken gaf ik hierboven in het Engels. *Voltooid Leven* (p. 12) geeft ze in het Nederlands: “- Een diep gevoel van existentiële eenzaamheid; - het gevoel er niet meer toe te doen; - een groeiend onvermogen om zich te uiten op een wijze die kenmerkend voor de persoon was; - geestelijke en lichamelijke moeheid van het leven; - een innerlijke afkeer en weerzin ten aanzien van (gevreesde) afhankelijkheid.”

Het punt is niet dat hier niet steeds ook, in meer of in mindere mate, afhankelijk van de persoon en diens omstandigheden, sprake van zal zijn. Ongetwijfeld. Bijvoorbeeld ook bij Hans H. Het probleem is dat het verondersteld voltooid zijn van het leven *alleen* hierin zou bestaan. Is dat die *world of its own* van de fenomenoloog?

Als gevoelens van dankbaarheid, tevredenheid, geluk, resignatie (ook een positieve eigenschap op die leeftijd), en zo voort uitblinken door volledige afwezigheid ontstaat er een erg eenzijdig beeld en wordt ouderen in feite te kort gedaan.

Eenzijdigheid

Die eenzijdigheid heeft gevolgen. De lezer zal zich bij het kennisnemen van de diverse casus uit het onderzoek afvragen waar nu dat vermeende ‘voltooid leven’ blijft, want er is in de verslagen met uitsluitend negatieve karakteristieken eigenlijk alleen sprake van ‘lijden aan het leven’. Een enkele keer breekt het er, bijna ongewild, toch doorheen maar blijft onopgemerkt omdat de aandacht naar de negatieve karakteristiek in dezelfde passage uitgaat: “You know, my life story is finished, I think it’s good, it’s accomplished.” (Dissertatie p. 162) Pas in het slothoofdstuk wordt de terminologie besproken en wordt het tekortschieten van ‘completed life’ als hanteerbaar begrip geconstateerd. (Was het niet handiger geweest dit in het beginhoofdstuk te plaatsen?)

Genoemde eenzijdigheid wrekt zich ook in hoofdstuk 9 waar het gaat om ‘onderzoeks-ethische’ vragen. Het zal geen verbazing wekken dat het gros van de geïnterviewden graag had gezien dat het onderzoek waaraan zij meewerkten zou bijdragen tot een uitbreiding van de wettelijke mogelijkheden tot levensbeëindiging (ongeveer zoals Minister Schippers zich dat later – en het burgerinitiatief Uit Vrije Wil eerder – voorstelde, vermoed ik). Voor deze deelnemers was de rol die het onderzoek in het publieke debat ging (en gaat) spelen dan ook een teleurstelling (Dissertatie p. 231) en zij ervoeren een “sense of misrepresentation” (Dissertatie p. 233).

De onderzoekers nemen dit gevoel begrijpelijk heel serieus, maar pleiten zich desondanks vrij door te stellen dat dit gebeurt ondanks het feit “that we have

2 Ton Vink, “Veraf te zijn van plannen en getallen... Over ‘voltooid leven. Een reactie op Els van Wijngaarden”, *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* 19 (2016) 81, 41-43.

always been very open and clear about our neutral position...”. Maar klopt dat eigenlijk wel? Die *neutral position* wordt als volgt omschreven, nl. als: “not being proponents of a further relaxation of the law”. (Dissertatie p. 233) Kun je dat standpunt werkelijk als “neutraal” presenteren in het debat zoals dat juist nu hier te lande gevoerd wordt *tussen voor- en tegenstanders van een verdere versoepeling van de wet*? Mij lijkt dat toch curieus.

De oplossing voor dit gevoel van ‘misrepresentation’ bij de geïnterviewden vinden de onderzoekers in de stelling “it was much more a matter of revealed discrepancy in participants’ lives.” (Dissertatie p. 233). Maar wat is hier de rol van vermelde eenzijdigheid in de gekozen karakteristieken? En hebben de onderzoekers duidelijk hun positie in het debat (géén voorstander van wijziging of aanpassing van de wet) gecommuniceerd, of dachten ze alleen dat gedaan te hebben?

Als eigenlijk het gros van de deelnemers zich ‘misrepresented’ voelt, niet in het gespreksverslag maar in het uiteindelijke resultaat, zou dat dan niet te denken moeten geven? Het is weinig bevredigend te zeggen “In qualitative research, it is fairly common that there turns out to be a gap between what participants think about themselves and how they present themselves in telling their experiences.” (Dissertatie p. 231) Dat lijkt me min of meer te gelden voor iedereen in vrijwel alle omstandigheden.

In het slothoofdstuk wordt ook nog gesteld: “Rather, we have provided a characterization [van de bewuste onderzoeksgroep] from an insider perspective *in line with the way people view themselves*...” (Dissertatie p. 247 cursivering toegevoegd). Daar waren de geïnterviewden het dus niet mee eens.

Echtparendilemma

Tot de vijftientwintig geïnterviewden hoorde tevens een echtpaar dat later ook samen het leven beëindigde. Deze casus wordt door de onderzoekers apart opgevoerd als een bijzondere casus.

Gevallen van gezamenlijke zelfeuthanasie komen voor. Ze zijn statistisch oninteressant, maar individueel belangrijk, en ze trekken de aandacht (of zoeken die aandacht, zoals onlangs in Nederland oud CDA-Kamerlid Van der Heijden en echtgenote).

Van Wijngaarden geeft in de inleiding tot dit vierde hoofdstuk twee voorbeelden: Het Franse echtpaar Georgette en Bernard Caves (beiden 86 jaar) die in 2013 in een Parijs hotel samen het leven beëindigden en hand in hand gevonden werden met een plastic zak over hun hoofd. En het Nederlandse echtpaar Postma (86 en 84 jaar) die in 2014 in aanwezigheid van hun kinderen hun leven samen beëindigden door een dodelijke dosis pentobarbital. Van Wijngaarden wijst erop dat deze gezamenlijke levensbeëindigingen dikwijls worden voorgesteld als “an

expression of romantic attachment” (Dissertatie p. 103) en zij wordt daarin bijgevallen door Boudewijn Chabot in een bijdrage in *Trouw/Letter & Geest* van 12 november 2016 waarin hij, verwijzend naar Van Wijngaarden, spreekt van “een aureool van valse romantiek.”

Welnu, als er al sprake is van romantiek, dan is het wat mij betreft het echtpaar Postma en hun kinderen van harte gegund. Ik vermoed eerlijk gezegd dat er een forse bijdrage van de journalist aan de romantiek van dat beeld te pas komt.³ Maar wat er romantisch is aan het Franse echtpaar dat daar ieder met een plastic zak over het hoofd het leven ‘samen’ beëindigde, ontgaat mij volledig (en het zegt wellicht iets over de situatie op dit vlak in het anders zo ‘douce’ France). Ik heb recent in een artikel proberen uit te leggen waarin het *goede* van een zelfgezocht *goede* dood bestaat. En dat is niet in het *resultaat* maar in het *proces*.⁴ Dat verschil wordt onder meer geïllustreerd in de twee voorbeelden die Van Wijngaarden hier geeft.

In dit hoofdstuk, en later in hoofdstuk 9 waar het om ethische kwesties gaat, komt Van Wijngaarden te spreken over een belangrijk punt (waar ook Chabot op wijst): er is een duidelijk verschil in de ervaring van het juiste *moment* van *willen* sterven tussen de echtelieden in haar casus. Dat verschil is in deze casus opvallend en de vrouw vraagt, met gebruik van krachttermen, om extra ruimte van een jaar (Dissertatie p. 115).

Het morele dilemma voor Van Wijngaarden – een van de reviewers van het artikel van hoofdstuk 4 legt dat de auteurs ook voor (Dissertatie p. 226) – is/was: had je hier niet duidelijk een opmerking moeten plaatsen, min of meer inhoudend dat de vrouw zich die ruimte ook zou moeten verwerven. Van Wijngaarden: “This is an intriguing question. (...) There were more situations in which participants’ wishes to die seemed premature, *at least from an outside position*. (Dissertatie p. 226. Cursivering toegevoegd) Lag dat dan anders vanuit een *inside position* (daar zit toch de fenomenoloog, als ik het goed begrijp)? Dat blijft onduidelijk.

Jammer genoeg gaat Van Wijngaarden aansluitend niet specifiek in op juist deze casus (samen sterven), maar er volgen pagina’s met algemene moreel-methodologische overwegingen. Dat is jammer, want dit is een belangrijke kwestie.

Mijn reactie op de suggestie van haar reviewer is helder: ja, dat had zij moeten doen (of hadden de onderzoekers moeten doen), ook als zij daarmee voor een moment uit hun rol moesten stappen. Bij een gezamenlijke zelfeuthanasie is de

3 Na de dagbladinterviews (Dagblad van het Noorden & AD) werd ik door de kinderen benaderd (ik was niet de counselor in deze casus). Wat bleek: ongeveer ieder denkbaar tv-programma had hen benaderd om medewerking. Wat was wijsheid? Mij leek wijsheid helemaal niks meer te doen. Als nuchtere Friezen konden zij zich daar prima in vinden.

4 Ton Vink, “Self-Euthanasia, the Dutch Experience: In Search for the Meaning of a Good Death or Eu Thanatos”, *Bioethics* 2016; 30 (9); 681-688.

kans dat beide partners zich op hetzelfde moment in dezelfde constellatie bevinden in feite fictief (maar strikt genomen niet onmogelijk, ongeveer zoals David Hume de mogelijkheid van wonderen erkende). Het belangrijke punt is dat twee mensen die samen deze stap willen zetten, zich dit (deze discrepantie) helder en duidelijk moeten realiseren, ieder voor zich en gezamenlijk – en als het even kan met hun intimi. Dat heeft niks te maken met (valse) romantiek en alles met de zorgvuldigheid van het *proces* van zelfeuthanasie.

Ter illustratie de volgende paar regels van een casus uit hetzelfde jaar van de Postma's, een casus waarin na goed overleg, onderling binnen het paar en binnen het gezin maar ook met instanties als het verpleeghuis, de a.s. definitieve opname van vader in het verpleeghuis voor moeder een voldoende grond was om bewust af te zien van tijd van leven (beiden waren tussen de 80 en 90): "Die dag is afscheid genomen van de kleinkinderen en hebben we gezamenlijk gegeven. Zondag zijn de kinderen en ondergetekende bij vader en moeder gebleven, zij zijn toen gestart met de antibraakmiddelen. Ook die zondag hebben wij een mooie dag samen gehad, we hebben gelachen en gehuild. Maandagochtend heeft moeder het middel geprepareerd. Wij hebben vader in het echtelijk bed gelegd, moeder is er bij gaan zitten en we hebben afscheid genomen. Zij hebben zelf de middelen tot zich genomen en sliepen heel snel in."⁵ Moeder overleed aansluitend aan de inname van de middelen, vader na tien minuten.

Nee, hier hoeft geen reclame voor gemaakt te worden; nee, het hoeft voor mij evenmin politiek uitgebuit te worden; en nee, je hoeft het er niet mee eens te zijn, maar het gaat niet aan dit soort ingrijpende, maar weloverwogen en zorgvuldig voorbereide besluiten, weg te zetten als 'romantiek', laat staan 'valse romantiek'. Het zijn besluiten van een buiten-categorie en het kost kennelijk veel moeite daar ruimte voor te laten bestaan.

Verlamde zelfbeschikking

Het sociaal-politieke hoofdstuk 8 bevat ook "an ethical analysis of the issue of a so-called 'completed life'." De onderzochte groep bestond uit mensen die tijdens hun leven eraan hechtten hun eigen baas te zijn "as much as possible". Ouder wordend geldt echter "They resist the idea of being vulnerable and fragile, as this is conceived to be incompatible with full autonomy." (Dissertatie p. 200)

Zaten er in de onderzoeksgroep werkelijk ouderen die nog "full autonomy" claimden? Of wreken zich hier opnieuw de louter negatieve karakteristieken? Op

5 Uitgebreider in: Ton Vink, "De weg naar zelfeuthanasie. Wellicht niet legaal, evenmin illegaal, maar wel legitiem?" *Filosofie & Praktijk* 35 (2014) 3, 60-74, p. 74. Anders dan de onderzoekers heb ik minder een probleem met het individu en diens keuze en meer met de samenleving die in de gestalte van justitie en politie zelfs nog postuum op dat individu verhaal wil halen.

vergelijkbare wijze moet ook in *Voltooid Leven* het vermogen tot zelfbeschikking van ouderen (niet alleen, maar in dit geval toch vooral, van ouderen) het ontgelden. In het Intermezzo na Hoofdstuk 7, besteedt Van Wijngaarden er aandacht aan, maar dan vooral om de “wringende kanten” en “schaduwzijden” ervan te benadrukken (VL p. 166). Voor wat betreft de ouderen in haar onderzoek en de verhalen die zij haar tijdens de interviews vertellen, stelt Van Wijngaarden daarom: “En weer rijst bij mij de vraag: is dit een vrije, zelfbeschikte keuze?” (VL 168).

Dat alles vraagt zij zich dan wel af met een hoog ‘Victor-Lamme’- gehalte en diens opvatting: “Een vrije keuze is een illusie”. Om te beginnen klopt dat laatste natuurlijk niet, want Lamme zou moeten zeggen “Een keuze is een illusie.” (En of die vrij is, doet er dan weinig toe). Of zoals Van Wijngaarden hem hier (VL 168) vervolgens citeert: “Onze keuzes zijn niet veel meer dan een optelsom van de indrukken die de wereld heeft achtergelaten in ons brein, bewust en vooral ook onbewust.” Met andere woorden: niks ‘vrij’, en niks ‘keuze’. En voor alle zekerheid: ook dat brein *kies*t natuurlijk niks.

Het is een Intermezzo dat volgens mij in een eventuele tweede druk van *Voltooid Leven* beter achterwege kan blijven.⁶

Brandstof en ambitie

75

Al met al heeft het debat in Nederland over ‘Voltooid Leven’ (een in mijn ogen nogal illusoir begrip) er met beide publicaties weer brandstof bij gekregen. Vrijwel helemaal aan het slot zegt Van Wijngaarden: “My ambition is that our results might benefit the development of a careful policy and due care for older people who suffer from life.” (Dissertatie p. 262)

Met die ambitie – zou die ‘neutraal’ zijn? – zal het wel goed komen. Het proefschrift en de eerder gepubliceerde artikelen kregen en krijgen een warm onthaal en zullen op de door Van Wijngaarden aangegeven werkteerren zeker hun rol gaan spelen. En dat is een alleszins verdienstelijke prestatie. Wat betreft de ouderenzorg, de rol van de samenleving en de (her)waardering van ouderdom valt er nog veel werk te verzetten en Van Wijngaardens werk zal daar zeker toe kunnen bijdragen. Het gaat immers niet, met een boektitel van Rudi Westendorp, om “oud worden, zonder het te zijn”, maar om oud worden, *en het ook kunnen zijn*.

Maar er ligt hier ook een risico. Er is een tijd geweest dat de “voorstanders” van palliatieve zorg en de “voorstanders” van “euthanasie” met de hakken in het

6 Aan het slot van haar Dankwoord in haar dissertatie betuigt Van Wijngaarden haar liefde aan haar partner. Zou dat haar keuze zijn? Zou zij dat een vrije keuze vinden? Dat is nog best ingewikkeld. Om het wat die ‘vrije keuze’ betreft maar in slecht Nederlands samen te vatten: You never miss the water till the well runs dry.

zand tegenover elkaar stonden, elkaar over en weer verwijten makend. Ik hoop dat we niet in een vergelijkbare situatie terecht gaan komen waar het gaat om enerzijds “voorstanders” van een focus op (het verbeteren van) ouderenzorg en het bieden van steun, aandacht en waardering, en anderzijds “voorstanders” van de mogelijkheid, ook voor ouderen, tot het verwerven van de regie over het eigen levenseinde (i.e. zelfeuthanasie).⁷

Zoals eerder gezegd verschijnt het onderzoek van Van Wijngaarden op het juiste moment. De Commissie-Schnabel leverde een volumineus rapport op. Dat wees ‘de ene kant’ op. Er volgde een brief van Minister Schippers (en Van der Steur, maar ja...) met een aansluitend Kamerdebat. Dat wees ‘de andere kant’ op. Van Wijngaarden voegt hier *Ready to give up on life* en *Voltooid Leven* aan toe. En wijst weer ‘de ene kant’ op. Overigens wel kort nadat de Advocaat-Generaal in zijn Conclusie ten behoeve van de Hoge Raad in het cassatie-verzoek in de zaak-Heringa nog even ‘de andere kant’ op had gewezen. En naar welke kant de Hoge Raad uiteindelijk gaat wijzen...?⁸

Tot slot

76

Helemaal tot slot nog een enkele opmerking:

- Van Wijngaarden schreef haar dissertatie in het Engels en het boek zal dus zijn weg ook over de grens vinden. Tegen die achtergrond valt het te betreuren dat er toch weer op een aantal plaatsen gesproken wordt van een “recht op euthanasie”. Bijvoorbeeld: “Under current Dutch legislation, however, most of the concerned older people do not have a legal right to euthanasia...” (-Dissertatie p. 127). Dat “legal right” heeft echter helemaal niemand. Zo ook: “It follows that under current legislation, most of the older people tired of living are not in the position to have a legal right to PAD [Physician Assisted Dying]”. (Dissertatie p. 195). Nogmaals, niemand verkeert in een positie die zo’n “legal right” oplevert. Het is niet handig de suggestie te wekken dat er zo’n recht bestaat.
- Verder valt het op hoe moeilijk het blijft de naam van onze zgn. “euthanasie-wet” in het Engels te vertalen. Van Wijngaarden vertaalt: “The Dutch Termination of Life on Request and Assisted Suicide Act”. Die wet heet echter

7 Gert-Jan Segers (ChristenUnie), Jan Slagter (Omroep MAX) en ouderenbond KBO-PCOB kwamen in november 2016 niet toevallig met hun manifest “Waardig ouder worden” als antwoord op de uitdaging “om zoveel mogelijk te voorkómen dat mensen hun leven als voltooid ervaren”.

8 Die uitspraak wordt voor zover nu bekend in maart 2017 verwacht. Het is afwachten of de Hoge Raad de conclusie, zoals gebruikelijk maar niet noodzakelijk, overneemt.

niet de “Wet Levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding” (N.B. want dan zou de strafbaarheid van de arts op grond van artikel 293 en 294 Sr zijn komen te vervallen – iets waar sommigen naar streven) maar die wet heet de “Wet *Toetsing* levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding”. Dat is zeker niet onbelangrijk, want het regelen van de *toetsing* van het handelen van de arts (die formeel strafbaar blijft) is de kern van de wet.⁹

- Waarom heeft het proefschrift – toch een proeve van zelfstandig wetenschappelijk onderzoek – geen literatuurlijst en (begrippen)register? De verschillende losse artikelen hebben hun literatuurlijst, maar dat is niet handig voor wie een blik op het geheel van de gebruikte literatuur wil krijgen. En een (begrippen)register zou substantieel bijdragen aan toekomstig nut en gebruik van het boek, bijvoorbeeld ook bij het realiseren van de hierboven geciteerde ambitie van de jonge doctor.

Ton Vink is eindredacteur van “Filosofie & Praktijk”. Hij werkt tevens als consultant voor vragen rond het (zelfgekozen) levenseinde (ninewells.nl).

9 Een correcte vertaling luidt dus bijvoorbeeld: “Law on the Review of the Termination of life on request and assistance with Suicide”.

Boekbespreking

Mensbeelden en morele oordelen

Harnacke, Caroline

From Human Nature to Moral Judgments. Reframing Debates about Disability and Enhancement

Universiteit Utrecht (dissertatie 6 november 2015)

Beatrijs Haverkamp

In haar proefschrift *From Human Nature to Moral Judgments* (2015) onderzoekt Caroline Harnacke de relatie tussen mensbeelden en morele oordelen in discussies over mensverbetering en (lichamelijke en geestelijke) beperkingen. Haar missie lijkt daarbij dubbel: terwijl ze pleit voor het expliciteren van aannames over de mens in deze discussies, geeft ze de lezer een grondig lesje argumentatieleer, zij het alleen al door de systematische aard van haar eigen analyses, waarin geen woord te veel valt.

Harnacke start met de observatie dat discussies over mensen met een beperking en discussies over mensverbetering tenminste vier gemene delers hebben. Beide soorten discussies raken aan een bepaald idee van wat 'soort-specifiek' ofwel normaal functioneren betekent, doordat zowel de beperkte als de verbeterde mens gezien wordt als hiervan afwijkend. Beide gaan over de rol van de omgeving waarmee de verbeterde en de beperkte mens interacteert en welke ten dele de mate van de beperking en verbetering bepaalt. Beide raken (vaak) aan de relatie tussen technologie en de identiteit van de verbeterde en de beperkte mens; en tot slot gaan beide discussies vaak over de vraag in welke mate de beperking of de verbetering het welzijn van het individu bevordert of vermindert. Kortom, morele vragen ten aanzien van mensen met een beperking en ten aanzien van mensverbetering zetten ons aan tot reflectie op wie wij zijn, zo stelt Harnacke. "As we learn that human beings can be different from what we are normally used to (disability) and that

we are able to fundamentally change ourselves (enhancement), we have to reflect upon our way of being and which capacities and traits are important for us. We have to think what it means to be human and how we want to relate to this.” (31)

Hoewel Harnacke nergens naar hem verwijst, kunnen we haar project geheel in lijn plaatsen met Kants filosofie en diens beroemde uitspraak: “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.” (Kant, I. 1802. *Logik. Physische Geografie. Pedagogik*. Via: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/Inhalt9.html>)

Mensbeelden en argumentatieve functies

De vraag is natuurlijk waarin die relatie tussen antwoorden op ‘wat is de mens?’ en ‘wat moet ik doen?’ precies bestaat. Harnacke valt te prijzen om het inzicht dat de rest van haar proefschrift in deze brengt. Zij onderscheidt daartoe eerst drie typen perspectieven op de mens: een naturalistische of wetenschappelijke, een metafysische en een normatieve kijk. Het eerste kan onderverdeeld worden in enerzijds een focus op de mens als natuurlijke soort, in biologisch opzicht te onderscheiden van andere soorten, en anderzijds een focus op aangeboren of van nature aanwezige eigenschappen, zoals Chomsky’s hypothese van een aangeboren universele grammatica. Het tweede, metafysische type mensbeelden, betreft een ontologische duiding van de mens, voornamelijk in termen van de verhouding tussen lichaam, geest en de wereld. Hier noemt Harnacke als voorbeeld hypothesen zoals die van de *extended mind* en *embodied cognition* en bespreekt ze later verschillende visies op de aard van beperkingen als metafysische aannames.

In tegenstelling tot deze eerste twee typen, impliceert een normatieve kijk op de mens niet alleen een beschrijving van wat de mens is, maar ook van wat we waarderen aan menszijn. Hierbij kan het gaan om ‘zwakke’ of ‘sterke’ normatieve mensbeelden (Harnacke spreekt respectievelijk van ‘normative-characteristic’ en ‘normative-value’). De eerste beschrijven wat typisch menselijke ‘levensvormen’ of karakteristieken zijn, en waardoor we ons zouden onderscheiden van andere dieren, zoals het gebruik van taal of gereedschap, of het kunnen hebben van (Frankfurtiaanse) secundaire verlangens naast primaire. Hierbij gaat het weliswaar om eigenschappen van de mens die we waarderen, maar waar nog niet een direct gebod vanuit gaat om deze te beschermen of te bevorderen. Dit is anders voor sterke normatieve mensbeelden die (een bepaald aspect van) ‘mens zijn’ zelf als waarde opvatten, zoals Aristoteliaanse ideeën over menselijk flo-

renen, of Kantiaanse theorieën over de mens als autonoom handelend wezen. Dergelijke noties vormen een essentieel onderdeel van een morele theorie, zo stelt Harnacke. Iedere morele theorie doet aannames over wat het waardevol maakt om mens te zijn en dus beroept ieder moreel oordeel zich op zo'n type normatief mensbeeld. Anders gezegd: een morele theorie schrijft niet alleen voor wat we moeten doen, maar ook hoe we ons zelf moeten begrijpen.

Duidelijk is dus dat alleen deze sterk normatieve mensbeelden een rechtvaardiging kunnen vormen voor morele oordelen. Naturalistische en metafysische ideeën over de menselijke aard kunnen dit niet, aldus Harnacke, om verschillende redenen, maar vooral omdat dit tot naturalistische drogredenen zou leiden. Toch kunnen beschrijvingen van de menselijke aard en menselijke eigenschappen verschillende functies vervullen in morele redeneringen. Systematisch als Harnacke te werk gaat, onderscheidt ze naast 'rechtvaardigen', nog vier argumentatieve functies, welke ik hier alleen heel kort kan benoemen zonder op de precieze verschillen in te gaan: 1) het aantal handelingsopties *beperken* – verwijzen naar een bepaald kenmerk of aspect van de mens kan aantonen dat een plicht of verbod tegenstrijdig of moeilijk verenigbaar is met dit aspect van mens zijn. Eén onderliggende gedachte hier is dat een moreel oordeel alleen te verdedigen is, als mensen er ook naar kunnen handelen ('ought implies can'); 2) het *specificeren* van het oordeel – het uitlichten van karakteristieken van de mens kan belangrijk zijn om te expliciteren wat een moreel oordeel feitelijk of praktisch gezien betekent; 3) het *bereik* aangeven van een oordeel – door te beschrijven wat we verstaan onder 'mens' kunnen we aangeven waar een oordeel wel en niet op van toepassing is; 4) het markeren van de *omstandigheden* van een moreel oordeel – ethische discussies of morele oordelen hebben alleen zin wanneer we bepaalde veronderstellingen doen, zoals dat mensen moreel kunnen handelen en dat mensen relatief kwetsbaar zijn.

Onderscheidingen toegepast

De *proof of the pudding* van deze theoretische beschouwingen vinden we in Harnackes analyse van een aantal cases. Zo toont haar bespreking van de controversiële 'Ashley Treatment' – een geval waarin het lichaam van een zwaar gehandicapt meisje kunstmatig klein wordt gehouden om haar verzorging te vergemakkelijken – dat een beroep doen op 'menselijke waardigheid' weinig houvast biedt, voornamelijk omdat Ashley niet over die 'menselijke' capaciteiten beschikt die een notie als 'menselijke waardigheid' veronderstelt. Ook laat Harnacke zien dat claims over Ashleys welzijn alleen gemaakt kunnen worden wanneer bepaalde (naturalistische) aannames worden gemaakt over lichame-lijk en mentaal functioneren, aangezien Ashley zelf niet in staat is om aan te

geven hoe zij zich voelt of wat ze wilt (zie hoofdstuk 4 voor een gedetailleerde bespreking).

Op een meer algemeen niveau laat Harnackes analyse van het debat over een sociale of rechtvaardige behandeling van mensen met een beperking zien hoe metafysische aannames over de mens dit debat lijken te verdelen. Wie de beperking ziet als een tekort of afwijking van de mens zelf – de ‘medische’ blik – zoekt tegemoetkomingen vooral in medische oplossingen of verlichtingen van de handicap, terwijl degenen die beperking zien als bepaald door de manier waarop de omgeving is ingericht – het sociale model – pleiten voor een aanpassing van die omgeving. Door het medische en het sociale model te duiden als metafysische conceptualisering van de mens kan Harnacke hierop de eerder onderscheiden argumentatieve functies toepassen. Zo wordt duidelijk dat de verdeeldheid over hoe we moeten omgaan met mensen met een beperking niet enkel kan bestaan uit een verdeeldheid over de aard of definitie van handicap, maar uiteindelijk neerkomt op een verschil van visie op morele principes. Zoals alle naturalistische en metafysische claims over de mens, kan ook de conceptualisering van handicap een moreel oordeel niet rechtvaardigen. De omgeving als bepalende factor, of zelfs als oorzaak van handicaps aanwijzen, impliceert in zichzelf nog niet dat die omgeving – of wie haar vormgeeft – ook verantwoordelijk is voor het welzijn van mensen met een beperking. Wat concepten van handicap wel kunnen, is aangeven wat er concreet gedaan kan worden om de handicap te verlichten (specificeren), beleidsopties uitsluiten (beperken), en de mogelijkheidsvoorwaarden beschrijven van beleid gericht op mensen met een beperking. De omgeving aanpassen komt pas als mogelijkheid in beeld door wanneer de omgeving als deel van de handicap wordt begrepen.

De laatste casuïstiek die Harnacke in het licht van haar theoretische raamwerk bespreekt, is die van *designer baby's*. Harnacke laat hier de science fiction-achtige fantasieën over preconceptie technologieën, zoals het klonen van kinderen of het kweken van perfecte baby's, voor wat ze zijn, en kijkt naar postconceptie technologieën die al bestaan en/of waarvan de toepassing naar verwachting in de nabije toekomst kan worden uitgebreid. Hierbij gaat het in essentie om het selecteren van het ‘beste’ embryo: met de meeste kans op welzijn, talenten of een goed karakter. Hierbij spelen mensbeelden zowel een rol in de manier waarop we *begrijpen* wat we precies aan het doen zijn bij dit soort mensverbeteringspraktijken als in hoe we de (on)wenselijkheid hiervan *beoordelen*. Harnacke laat zien hoe naturalistische mensbeelden alleen bij het eerste een rol kunnen vervullen – het gaat bijvoorbeeld niet om verbetering van de menselijke *soort*, maar verbetering van de *individuele aanleg* – en dat alleen normatieve mensbeelden die iets zeggen over wat we waarderen aan onszelf, een bepalende rol kunnen spelen voor ons oordeel.

Mensbeelden ter discussie

Harnackes analyses van deze discussies lijken soms niet meer te doen dan de naturalistische drogreden-deur intrappen: een moreel oordeel vraagt om morele principes; een menselijke eigenschap of conditie beschrijven kan zo'n oordeel niet rechtvaardigen. Maar wat Harnacke hieraan toevoegt is dat die beschrijvingen wel degelijk een belangrijke rol spelen, en dat het de taak voor bio-ethici is om die functie te herkennen en te benoemen. Niet alleen om ongeldige redeneringen te voorkomen, maar ook om feiten of aannames over de mens van waarde te laten zijn voor het debat en zo nodig ter discussie te kunnen stellen. Om het debat verder te brengen, of om het beter te begrijpen.

In dit licht verdient de vraag naar de *status* van theorieën over de menselijke conditie of menselijke natuur misschien wel wat meer aandacht dan Harnacke haar geeft. Postmoderne denkers – Harnacke zelf noemt hier Sartre (63) – zouden ontkennen dat we überhaupt kunnen spreken van 'de mens' of een 'menselijke natuur'. De praktijken van mensverbetering en de verscheidenheid aan handicaps zou je bij uitstek kunnen zien als voer voor dergelijk anti-essentie denken. Maar ten eerste is dit voor Harnacke geen relevante vraag: zij neemt aan dat we, geconfronteerd met morele vragen, niet anders kunnen dan ons uitspreken over wat het betekent om mens te zijn. Wie niet aan het laatste wilt, kan dan ook weinig met het eerste aanvangen. Ten tweede gaat er van de titel *From Human Nature to Moral Judgments* misschien wat al te sterk de suggestie uit dat het om theorieën gaat die een menselijke essentie willen beschrijven. In feite bespreekt Harnacke voor het merendeel theorieën die *aspecten* van menselijk leven uitlichten, zonder daarbij 'de mens' tot die karakteristiek te reduceren.

Toch roept Harnackes pleidooi voor het expliciteren van aannames over de mens de vraag op hoe we dergelijke theorieën zinvol kunnen bediscussiëren. Voor Harnackes driedeling van naturalistische, metafysische en normatieve theorieën, lijken wetenschappelijke inzichten de basis te vormen: naturalistische en metafysische claims over de mens blijken in haar bespreking vaak geïnformeerd door de biologie en psychologie (Wat is de mens als soort? Hoe interacteren mensen met hun sociale en materiële omgeving?). Ook voor het zwakkere type normatieve mensbeelden geldt dat kennis over de (ontwikkeling van) menselijke karakteristieken van belang is. Het is dan op basis van voortschrijdend inzicht in de wetenschap, of een herinterpretatie ervan, dat we claims over menselijke kenmerken kunnen nuanceren of bekritisieren. Maar hoe zit dit met de sterkere normatieve mensbeelden die Harnacke als essentieel onderdeel van morele theorieën als cruciaal voor ons morele oordeel ziet? Als deze neerkomen op wat we waarderen aan onszelf als mens, vormen deze dan het eindpunt van discussie? Betekent het beter begrijpen van morele discussies, wat Harnacke beoogt te bevorderen, dat we begrijpen waar het gesprek stopt, en onenigheden een kwestie

van voorkeur of smaak zijn? Dit kan heel goed een conclusie zijn, maar wel één met omstreden meta-ethische implicaties.

Tot slot, Harnacke zegt zich te richten tot bio-ethici. Daarmee lijkt het erop dat er een schone taak ligt voor hen die zich met niet-menselijk leven bezighouden: op welke manier spelen onze concepties van dieren en van natuur een rol in morele discussies over biotechnologie, dierenwelzijn, of biodiversiteit?

Beatrijs Haverkamp doet promotieonderzoek bij de filosofiegroep aan de Universiteit van Wageningen.

Boekbespreking

De Weg van Chinese filosofen

Puett, Michael & Gross-Loh, Christine

De Weg. Wat Chinese filosofen ons over het goede leven leren

Utrecht: Ten Have, 2016, 240 pp.

Tom Kroon

Dit boek is een vertaling van een boek dat in Amerika verscheen. Michael Puett is hoogleraar Chinese geschiedenis aan de Harvard University. Hij ontving een prijs voor uitmuntend onderwijs aan undergraduate studenten. Christine Gross-Loh is freelancejournaliste en studeerde aan Harvard Oost-Aziatische geschiedenis. In het boek maken we kennis met het gedachtegoed van vijf bekende Chinese filosofen.

Eertijds riep het uitspreken van de naam 'Confucius' bij de meeste westerlingen niet veel meer dan enige herkenning op, evenals trouwens 'Plato' of 'Aristoteles'. Sommigen zullen bij doorvragen Kant en misschien Descartes hebben kunnen noemen, maar net zo min als velen hier in staat waren meer namen van filosofen uit ons cultuurgebied te noemen, waren zij in staat om zich meer namen van Chinese filosofen te kunnen noemen. Daar is sinds de opkomst van China als reisdoel en economische en politieke macht een einde aan gekomen. China trekt in meer dan een opzicht de aandacht en dit boek speelt op een speciale manier op deze trend in. Niet door een systematische inleiding te geven in 'de' Chinese filosofie, maar door te laten zien dat er in China anders werd gefilosofeerd dan in het westen gebruikelijk is. Vooral anders omdat het bij de praktijk van het leven vertrekt en daarin ook weer terugkeert. Centraal staan niet kennistheoretische problemen maar staat de vraag naar het persoonlijke goede en gelukkige leven. En dan wel in deze zin: hoe kun je jezelf, gezien de omstandigheden en eigenschappen van medemensen, aanpassen en veranderen opdat je leven minder schoksgewijs verloopt en de omstandigheden minder vat op je krijgen? Het ging er in de klassieke Chinese filosofie namelijk niet om, zo suggereren de schrijvers van dit boek, te bedenken wat voor een persoon bij ons past, om vervolgens, als we dit vinden – ons ware zelf, onze doelstellingen en de carrière die voor ons is weggelegd – een tevreden leven te kunnen leiden (18).

Dus ook niet om de vraag hoe je je (vermeende) talenten en vaardigheden kunt inzetten om tot je recht te komen. Nee, het gaat bij de klassieke filosofen die in dit boek besproken worden (allen leefden voor het begin van onze jaartelling), om de vraag in welk opzicht je anders op je omgeving kunt proberen te reageren om uiteindelijk die omgeving uit te dagen ook anders te reageren op jou. Chinese denkers geloofden immers 'dat juist de alledaagse werkelijkheid de plaats is waar de grote veranderingen plaatsvinden en een bevredigend leven begint' (19). Daarom hadden zij bijvoorbeeld niet de neiging om zich terug te trekken uit de samenleving en als pilaarheilige of grotbewoner door het leven te gaan, dat wel het ideaal was van menige door religie geïnspireerde filosoof in onze cultuurkring in de eerste eeuwen van onze jaartelling, noch wilden zij op zoek gaan naar een hogere transcendente werkelijkheid en die door het doen versterven van lichamelijke genoegens bereiken.

Over verschillende hoofdstukken verdeeld komen vijf Chinese filosofen aan bod. Van elke filosoof staat een idee centraal, of een thema dat met de kunst van het leven heeft te maken. In het hoofdstuk aan Confucius gewijd staan relaties centraal, bij Mencius het nemen van beslissingen, bij Lao Zi gaat het over de vraag hoe je invloed uit kunt oefenen en hoe groot het belang van het tonen van zwakte kan zijn, bij Zhuang Zi over spontaneïteit. Het hoofdstuk over menselijkheid is geïnspireerd door wat Xun Zi daarover dacht. De titel van het boek is ontleend aan een concept dat door Chinese filosofen vaak de Dao of de Weg wordt genoemd. Die weg is geen wenkend ideaal, maar het pad dat we voortdurend efenen bij het maken van onze levenskeuzes en het voltrekken van handelingen.

Een trek die al deze raadgevers over de inrichting van het dagelijks leven gemeen hebben is dat zij niet proberen om abstracte, universele wetten te formuleren als leidraad voor het handelen (zoals Kant bijvoorbeeld deed met zijn categorische imperatief). Steeds benadrukken zij dat bij het doen van keuzes de context waarin je leeft ertoe doet. Er zijn geen regels die ons precies voorschrijven hoe we ons in het dagelijks leven te gedragen hebben, geen enkele situatie is immers aan de andere gelijk. We spelen verschillende rollen en moeten met onze emoties zien om te gaan. Die emoties zijn niet onveranderbaar. Geluk en levensvreugde zijn in hoge mate afhankelijk van de wijze waarop we in het leven staan en met medemensen omgaan.

Confucius inspireert door te wijzen op het belang van rituelen: manieren waarop we elkaar begroeten, bedanken, benaderen bij een conflict of troosten. Mencius benadrukt dat succes in het leven niet valt te organiseren. Lao Zi benadrukte de eenheid van het leven en bij Zhuang Zi wordt het thema spontaneïteit behandeld in een transformerende wereld. Xun Zi laat zien dat het van belang is om patronen in de wereld aan te brengen. Elke filosoof wordt kort in zijn tijd

geplaatst en probeert een antwoord te geven op de politiek problemen van zijn tijd waarbij parallellen met onze tijd niet uit de weg worden gegaan. Het boek staat vol praktische voorbeelden. Soms kom je dezelfde tegen. Bijvoorbeeld de omgang met een collega of het irritante gedrag van een baas op het werk. Maar omdat in elk hoofdstuk een ander aspect van *De Weg* wordt belicht, worden dezelfde voorbeelden niet op dezelfde wijze verwerkt. In het ene geval wordt erop aangedrongen je te verplaatsen in de omstandigheden van de ander, in het tweede geval gaat het erom de eigen ingeslepen emotionele reacties kritisch te bezien en in het derde geval wordt geadviseerd de eigen ambities bij te stellen en meer je zwakke kanten te laten zien.

Ik heb dit boek met genoeg gelezen. Het staat een andere aanpak voor dan in de boeken over levenskunst, die de laatste jaren in onze cultuurkring verschenen, wordt aangeprezen. De tendens van dit boek, en dat verklaart misschien toch ook wel de populariteit onder het lezerspubliek (hier voor mij ligt de vierde druk binnen het tijdsbestek van maximaal zeven maanden verschenen), is namelijk dat het niet adviseert het eigen innerlijk beter te doorgronden om dan met die kennis gewapend de weg die dient te worden gegaan uit te stippelen, maar om kritisch naar het eigen handelen te kijken vanuit het besef dat je geen vastliggende identiteit hebt, en te beseffen dat je leeft in een wereld die onvoorspelbaar is. Niet de *zelfontplooiing* maar de *zelfplooing* staat centraal in dit boek, zou je kunnen zeggen. Het doel dient te zijn een 'bestendig gemoed' zodat de wisselvalligheden van de wereld geen vat meer op je hebben.

Dat het boek geschreven is voor een Amerikaans publiek blijkt mijns inziens uit de bespreking van enkele voorbeelden van goed leiderschap: de presidenten Lincoln, Roosevelt en Reagan worden ten tonele gevoerd als voorbeelden van de door Lao Zi verdedigde leiderschapskwaliteiten. Maar ook omdat de aangeprezen wijze van omgang met jezelf en de ander in veel opzichten haaks staat op de in de VS zo gepromoteerde krachtige expressie van het zelf. De schrijvers verzetten zich daartegen en brengen deze levenswijze in verband met de invloed van "de zestiende-eeuwse calvinistische ideeën over predestinatie, 'uitverkoren' en een God die voor ieder individu een weg heeft uitgestippeld" (18). Het zou kunnen zijn, zo betogen de schrijvers, dat deze ideeën ons in werkelijkheid echter beperken en ze hopen dan ook dat hun boek de lezers ertoe brengt vraagtekens te plaatsen bij enkele van hun diepste overtuigingen en ingeslepen gewoonten. Omdat de "ideeën over predestinatie" enzovoort ook niet onbekend zijn in Noordwest Europa verklaart dit misschien waarom dit boek ook zo interessant blijkt voor lezers in ons land.

Signalementen

Ton Vink

Achterhuis, Hans, *Koning van Utopia. Nieuw licht op het utopisch denken*. Rotterdam: Lemniscaat, 2016, 197 pp. €14,95.

De tijd is rijp voor “een herijking van het utopische gedachtegoed”, en Achterhuis kan het, wat het utopisch denken betreft, weten. Overigens: “Ik wil er geen misverstand over laten bestaan dat de grote utopie van een totaal andere samenleving voor mij nog steeds uit den boze is. Maar zonder kleinere utopische experimenten en ideeën dreigt de kapitalistische utopie ons te verlammen.” Het dit jaar 500-jarige *Utopia* van Thomas More kan ons “helpen om in het hier en nu nieuwe inspirerende idealen te formuleren”. Voorwaarde is dan wel dat we More “met nieuwe ogen bekijken”. Achterhuis doet dat dan ook, hetgeen er soms op neerkomt *Utopia* “niet serieus te nemen als een kritisch bedoeld toekomst-scenario.” (53). Kritisch en uitnodigend laat Achterhuis zijn gedachten gaan over een groot aantal utopiën, dystopiën, heterotopiën en deelutopiën uit filosofie, literatuur en de wereld van hedendaagse “kleine utopiën”.

Appiah, Kwame Anthony, *De erecode. Hoe morele revoluties plaatsvinden*. Amsterdam: Boom, 2016, 262 pp. €24,90.

De auteur, laureaat van de Spinozalens 2016, vraagt zich in deze publicatie af hoe morele revoluties tot stand komen. Het boek, aldus het Voorwoord, “is voortgekomen uit een simpele vraag: wat kunnen we van het onderzoek naar morele revoluties leren over moraliteit? (...) Een revolutie is een plotselinge grote verandering, en dus moet een morele revolutie gepaard gaan met een snelle verandering in moreel *gedrag*, en niet alleen van morele gevoelens. Aan het einde van een morele revolutie, net zoals na een wetenschappelijke revolutie, hebben de dingen een nieuw aanzien. Als de mensen daarna terugkijken, en dat geldt zelfs al voor de volgende generatie, vragen ze zich af: ‘Wat dachten we wel niet? Hoe konden we *dat* al die jaren toch zo doen?’” Een interessante vraagstelling waarbij de lezer makkelijk zijn eigen favoriete ‘morele revolutie’ zal kunnen bedenken.

Baalen, Carla van & Kessel, Alexander van (red.), *Kabinetsformaties 1977 – 2012*. Amsterdam: Boom, 2016, 680 pp. €34,90.

Kabinetsformaties zijn voor het grote publiek doorgaans ondoorgrondelijke processen, met soms onvermoede uitkomsten. Waarom bijvoorbeeld kwam er in 1977 geen tweede kabinet-Den Uyl, terwijl de Partij van de Arbeid bij de verkiezingen een klinkende overwinning had behaald? En waarom trok de PvdA sowieso regelmatig aan het kortste eind in formaties? Hoe kwam het dat het CDA in 2010 na een enorme verkiezingsnederlaag en een aanvankelijk beleden ‘bescheidenheid’ toch koos voor deelname aan het kabinet – dat bovendien gedoogd werd door de ook in eigen kring niet onomstreden PVV? En hoe is het te verklaren dat de VVD in de periode 1977-2012 ‘de meest geliefde’ coalitiepartner was? En waarom duren formaties in Nederland eigenlijk zo lang? En zo voort. Nu kunnen onze Zuiderburen er wat dat laatste betreft ook wel wat van, maar het zijn interessante vragen. Of ze in het huidige versnipperde politieke landschap even actueel zijn, is iets anders. Maar leerzaam, en ook onderhoudend, is het zeker. Een tiental auteurs zorgen voor een kloek naslagwerk. En trouwens, wie van het verleden niet leert...

Breebaart, Leonie, e.a. *Durf te twijfelen! Hoe filosofen kijken naar de actualiteit*. Rotterdam: Lemniscaat, 2016, 164 pp. €14,95.

‘Twijfel’ staat de komende jaren centraal in het VWO-filosofie-onderwijs. Dat levert een aantal publicaties op, waaronder deze (voor de doelgroep door Marc Suvaal geïllustreerde) bundel, in samenwerking met *Dagblad Trouw*. Op een goede manier twijfelen (dus niet omdat het op Facebook staat) lijkt me een uitgesproken nuttige zaak. De Inleiding licht toe: “Opinies, beweringen, pleidooien: we horen en lezen er dagelijks een heleboel, en lang niet alleen in de krant. Over een economische injectie of een nieuw natuurgebied, over een referendum of onbegrip tussen gelovigen en atheïsten.” En wat is dan wijsheid? Twijfel? “Als moderne burgers willen we graag meepraten over kwesties die het nieuws halen.” En dat gaat niet zo maar: “In dit boek wordt de kunst van het twijfelen gedemonstreerd aan de hand van actuele onderwerpen.” Hopelijk vindt het zijn weg naar de scholieren.

Dijkstra, Michel, *Oosterse Filosofie. Basisboek*. Leusden: ISVW Uitgevers, 2016, 148 pp. €17,50.

Een verzorgd uitgegeven tekst van wat in oorsprong een cursussyllabus aan de Internationale School Voor Wijsbegeerte is. Een overzichtelijke inleiding in het

onderwerp, beginnend bij de traditie van de Indiase Veda's, vervolgens reizend langs Boeddha, hinayana- en mahayanaboeddhisme, hindoeïsme (d.w.z. diverse varianten van de Vedanta), Chinese filosofie, taoïsme, zen en de Japanse filosofie, om te eindigen in België, bij de 'comparatieve filosofie' van Ulrich Libbrecht. De diverse hoofdstukken bevatten korte fragmenten van originele teksten, korte biografieën en literatuursuggesties.

Dijstelbloem, Huub, *Het huis van Argus. De wakende blik in de democratie*. Boom: Amsterdam, 2016, 237 pp. €20,-

"Dit boek", aldus het Woord Vooraf, "analyseert en essayeert, in gesprek met de politieke theorie, de techniekfilosofie en de esthetica. Zo hoop ik een ingang te bieden om het wakende oog in de democratie te begrijpen in zijn ruimtelijke vormen. Als dat ook inspireert is dit boek geslaagd." De verkiezingen staan voor de deur, dus dan kan enige reflectie geen kwaad. "De sleutel tot een democratie is controle op de macht en die controle kan niet zonder verbeelding. Dat resulteert in een specifieke houding voor burgers, een politieke attitude die ik 'reconstructie' noem. Door achteruit te kijken en terug te zien op wat er is voorgevallen, effent men het pad voor een verbeelding van de toekomst. Dat is in een handomdraai de strekking van dit boek." En de bedoeling is daarbij dat genoemde 'reconstructie' de burgers (als 'publieke detectives') in staat stelt een tegenmacht te vormen.

Manschot, Henk, *Blijf de aarde trouw. Pleidooi voor een nietzscheaanse terrasofie*. Nijmegen: Vantilt, 2016, 205 pp. €19,95.

89

Een natuurlijk zeer bij de tijdse publicatie, maar dat past bij de auteur, emeritus hoogleraar Henk Manschot: "De aarde is ziek en die ziekte heet de mens." Je kunt van Nietzsche van alles zeggen, maar kort en krachtig samenvatten is hem wel toevertrouwd. "De ergste ziekte van de moderne mens is zijn vervreemding van de natuur om hem heen en van de aarde. De remedie zoekt Nietzsche in een manier van filosoferen waarin niet langer de mens centraal staat, maar de Aarde en de wijze waarop wij de aarde zouden kunnen gaan bewonen en bewerken." Of je Nietzsches oproep "Blijf de aarde trouw" werkelijk zo moet lezen, vergt het een en ander aan argumentatie. Maar daarin probeert de auteur in dit boek te voorzien. Een boek, ik zeg het er graag bij, dat uitgeverij Vantilt toch maar weer een in zeer fraai jasje heeft weten te steken.

Rosa, Hartmut, *Leven in tijden van versnelling. Een pleidooi voor resonantie*. Amsterdam: Boom, 2016, 156 pp. €20,-

Hoe het goede leven te vinden in een wereld waarin alles steeds sneller gaat? Want die snelheid zorgt voor vervreemding en, dus, voor verlies aan zin en betekenis. Religie, kunst en natuur moeten de openingen bieden om ondanks die snelheid de vervreemding het hoofd te bieden en weer zin te vinden door het stellen van de allerbelangrijkste vraag: de vraag naar het goede leven. Het boek, aldus de auteur in de Inleiding, streeft derhalve “niet naar wetenschappelijke of filosofische precisie, maar wil het ‘juiste’ soort vragen stellen: vragen die de sociale filosofie en de sociologie in staat zouden moeten stellen opnieuw aansluiting te vinden bij de maatschappelijke ervaringen van mensen in onze laatmoderne samenlevingen.”

Stadtman, Willeke, *Slotakkoord. 15 misverstanden over euthanasie en hulp bij zelfdoding*. Meppel: Just Publishers, 2016, 238 pp. €18,95.

Als arts werkzaam voor de Levenseindekliniek bespreekt Willeke Stadtman '15 misverstanden' die bestaan waar het euthanasie en hulp bij zelfdoding betreft. Daaronder bijvoorbeeld: is het nu wel of niet strafbaar; bestaat er een recht op; is het zo geregeld; ik heb het toch opgeschreven; moet je wel of niet terminaal zijn; hoe zit het bij psychiatrische aandoeningen; bij voltooid leven; en zo voort. Stadtman schrijft open en eerlijk zonder de ernst van de zaak te verdoezelen. Op alle 'misverstanden' levert zij een nuttig commentaar. Er gaat wel eens wat mis. Ten onrechte zegt zij over physician assisted suicide in enkele Amerikaanse staten “De arts schrijft de dodelijke middelen voor, maar mag bij het innemen ervan niet aanwezig zijn.” (p.35) Dat mag de arts wel (en in een kwart van de gevallen gebeurt dat ook; het wordt netjes bijgehouden) maar hij mag op geen enkele manier bijdragen aan de uitvoering (en al helemaal niet op de manier waarop de Nederlandse arts dat wél mag). Ook de mededeling over palliatieve sedatie “Uit onderzoek blijkt dat sedatie, mits uitgevoerd volgens de richtlijnen, het leven niet bekort.” (p. 190) lijkt me twijfelachtig. Die bekorting is *niet de bedoeling* maar vindt in de praktijk wel degelijk plaats (al is het maken van een vergelijking niet eenvoudig). Het boek geeft interessante informatie over het reilen en zeilen van de Levenseindekliniek (p. 100 e.v.), inclusief de niet zo erg gelukkige film over de Levenseindekliniek die de geschiedenis in zal gaan onder de benaming 'Huppakee'. Hier ging op allerlei momenten veel mis en Stadtman is daar eerlijk over, al neemt zij het natuurlijk op voor de Levenseindekliniek die in haar ogen beter verdient.

De Vereniging voor Filosofische Praktijk in *Filosofie & Praktijk*

Dit is het laatste katern van de Vereniging voor Filosofische Praktijk als onderdeel van het tijdschrift Filosofie & Praktijk. Eerder dit jaar besloot de algemene ledenvergadering van de VFP het katern digitaal voort te zetten. De redactie dankt uitgever Garant en vooral eindredacteur Ton Vink van Filosofie & Praktijk voor hun gastvrijheid.

Het is tevens het laatste katern waaraan Paul Troost als redacteur heeft meegewerkt. De redactie dankt hem – en eveneens de vroegere redacteur Reinske Talhout – hartelijk voor zijn jarenlange inzet. Afhankelijk van de ontwikkelingen in de VFP zal Timon Meynen in samenwerking met anderen en in een andere vorm doorgaan met het publiceren van artikelen over de filosofische praktijk en de praktische filosofie in al haar verschijningsvormen.

In deze laatste papieren editie zijn twee bijdragen van Peter Harteloh opgenomen. Hij schrijft een recensie over ‘The Socratic handbook. Dialogue Method for Philosophical Practice’ dat onder redactie van de Noorse filosoof Michael Weiss verscheen, en presenteert zijn visie op de klinische benadering van filosofische consultaties.

Recensie van: The Socratic Handbook (2015)

Peter Harteloh

Ter gelegenheid van het 13^e congres van de International Conference of Philosophical Practice (ICPP) verscheen onder redactie van de Noorse filosoof Michael Weiss ‘The Socratic handbook. Dialogue Method for Philosophical Practice’. In dit boek presenteren vierendertig filosofen uit twintig landen een aantal nooit eerder gepubliceerde methoden voor de filosofische praktijk, wat een prestatie

kan worden genoemd, gezien de niet geringe animositeit die praktijkvoerende filosofen soms parten speelt.

Kernboodschap van het boek is dat de socratische houding de onderliggende gemeene deler is van de verschillende filosofische praktijkvormen. Een socratische houding betekent een geïnternaliseerde openheid jegens en verbazing over de wereld, een kritische (zelf)reflectie op de eigen gedachten en handelingen, en een anders-zijn leidend tot een authentieke identiteit. Door deze houding geeft de filosofische praktijk zichzelf een identiteit en bouwt ze voort op de gedegen grondslag van een eeuwenoude traditie. De socratische houding wordt (in elk geval) ingenomen door de filosofisch praktijkbeoefenaar of bewerkstelligd bij de bezoeker van een filosofische praktijk.

Voorbeelden met reflectie

Michael Weiss, is al vanaf 1994 betrokken bij de internationale conferenties over de filosofische praktijk (ICPP). In principe vinden die om de twee jaar plaats. Op de 13e ICPP in Athene (2013) nam hij het initiatief tot een socratisch handboek. Hij vroeg deelnemers een artikel over hun praktijk te schrijven. Het handboek moet een visie op het paradigma bevatten en inzicht geven in wat we vandaag de dag filosofische praktijk noemen. Het illustreren van filosofische praktijken met een voorbeeld was daarbij een vereiste. De auteurs werd niet gevraagd om theoretische verhandelingen, maar een voorbeeld met reflectie vormde uitgangspunt voor de bijdragen.

Anders denken

In zijn voorwoord formuleert Weiss de taak van een praktijkvoerende filosoof op socratische wijze als het ondersteunen van anderen bij het verbazen over zichzelf in situaties uit hun eigen leven. Daardoor komen vragen op en worden vaststaande ideeën aan het wankelen gebracht, hetgeen leidt tot de geboorte van nieuwe ideeën en daarmee tot het veranderen van perspectief en het anders (gaan) denken. Doorgaans onderschrijven praktisch filosofen dit streven.

Het roept de vraag op waarom het nodig is anders te denken. Weiss geeft het voorbeeld van Steve Jobs. De manier waarop hij anders dacht dan anderen, heeft op zeer veel mensen invloed gehad. Het heeft hun wereld veranderd en nodigt hen in feite ook weer uit anders te denken. Het strekt de persoon zelf en diens omgeving tot voordeel.

Het voorbeeld van Weiss overtuigt mij niet helemaal. Jobs' werk valt onder een andere discipline, namelijk de technologie. Bovendien brengt anders denken een anders zijn met zich mee, wat kan leiden tot onbegrip, veroordeling, uitstoting, kortom de gifbeker die ook Socrates eens moest drinken. Het anders denken kan dus verschillende kanten uitwerken. Het is niet zonder risico en hoeft geen reclame voor de filosofische praktijk te zijn. Het is de kunst van de filosoof dit anders denken in samenspraak met de klant een passende vorm te geven. De vierendertig bijdragen laten zien op welke manieren dit kan geschieden. Het is ondoenlijk deze hier alle te bespreken. Ik pik er daarom enige uit om een indruk te geven van de wijsheid die men in het boek kan vinden.

Openende vraag

De kunst van het vragen stellen is een belangrijk onderdeel van de socratische houding, en op dat gebied bevat de bundel een aantal lezenswaardige bijdragen. Zo behandelt Worley de 'openende vraag', een filosofische variant van de open vraag. Het gaat hem niet om een benoeming van de vraag naar de vorm van het antwoord - ja/nee als antwoordmogelijkheid typeert bijvoorbeeld een gesloten vraag -, maar om de perspectiefwisseling die een vraag kan bewerkstelligen. Zo lijken sommige vragen van een psycholoog open (bijv. 'Hoe voelt u zich?'), maar wordt in feite een bepaald antwoord verwacht (bijv. 'droevig' bij verlieservaringen of 'blij' bij beloningen). Volgt er iets anders (bijv. 'Dat weet ik niet'), dan wordt de inhoud genegeerd of gepathologiseerd. Dat is niet het geval bij de openende vraag in een filosofisch gesprek. Vragen naar de essentie (wat is X eigenlijk?) of vragen met een reflexief karakter (Waarom is X eigenlijk X?) zijn voorbeelden van openende vragen indien ze op het juiste moment worden gesteld en op de juiste wijze worden geformuleerd. Het gaat daarbij niet zozeer om het antwoord, maar om het uitlokken van een onderzoekende, reflexieve houding. Zowel naar inhoud als naar vorm is de openende vraag mijns inziens dan ook een belangrijk gereedschap in het arsenaal van de praktijkvoerende filosoof en is de bijdrage van Worley daarover zeer relevant.

Zelfzorg

Zelfkennis en zelfzorg zijn belangrijke, zo niet centrale thema's van Socrates. De filosofische consultaties dragen ertoe bij dat individuen zichzelf beter leren kennen en beter 'voor zichzelf zorgen'. Het handboek bevat verschillende voorbeelden. De Zwitserse filosoof Detlef Staude beschrijft zijn manier van (klas-

siek) consulteren als een serie gesprekken waarin filosofische thema's als het zijn, zelfkennis en moraal aan de orde komen. Het aan de orde stellen van deze klassieke filosofische thema's is een goede manier om de filosofische inhoud van consultaties te borgen. Staude stelt dat 'filosoferen de praktijk van het mens zijn is'; een mooi uitgangspunt voor het gesprek met een filosoof die deze praktijk helpt gestalte te geven. Hij noemt een serie consultaties (meestal rond de vijftien) 'het pad van consideratie'. Men doorloopt vijf fasen.

In de eerste fase wordt een situatie in het leven van de bezoeker op een fenomenologische manier beschreven. In de tweede fase wordt de situatie verbonden met het verleden van de persoon en diens omstandigheden in relatie tot diens identiteit. De filosoof gaat nu meer analytisch te werk, bevraagt de situatie en is op zoek naar patronen of verbanden. De derde fase brengt de consultatie terug in het heden. Er wordt naar analogieën met situaties uit het verleden gezocht. De houding, bestaande uit een samenspel van normen en waarden, ten opzichte van de situatie wordt expliciet gemaakt. De vierde fase heeft betrekking op de toekomst. Verlangens en wensen worden gethematiseerd en in verband gebracht met de actuele situatie van de bezoeker. De vijfde fase behelst een terugblik op het verloop van de consultaties en het resultaat. De beweging van zelfbewustzijn tot zelfzorg wordt gethematiseerd. Met name door de focus op zelfzorg, oftewel de immer voortgaande constructie van het zelf uit een reflexief handelen, onderscheidt de filosofische praktijk zich volgens Staude van psychotherapieën die het zelf aan een vooropgezet theoretisch idee (proberen te) spiegelen.

Contemplatieve consultatie

In de contemplatieve consultatiepraktijk gaat het vooral om luisteren. Voorbeelden komen van Ran Lahav en verder vooral uit Spaanstalige hoek. Ortega Y Gasset en Maria Zambrano zijn daarvoor belangrijke inspiratiebronnen. Deze filosofen worden buiten Spaanstalig gebied maar in zeer beperkte mate bestudeerd. Maria Zambrano is zelfs helemaal niet vertaald, waardoor haar invalshoek voor andere taalgebieden en niet Spaans lezende filosofen onderbelicht blijft. Jammer, want de voorbeelden van Lahav, Barrientos en Neves spreken zeker aan.

Zo combineert Maria Zambrano (1904–1991), een volgeling van Heidegger, poëzie, literatuur en filosofie met contemplatie en politiek. Ze werd in Spanje onder meer bekend door het oprichten van een politieke partij die het met rust laten van de mens als grondbeginsel had, om zo het authentieke zelf ruimte van bestaan te geven. Een provocatief statement, dat ook vandaag de dag in onze reclame- en consumptiemaatschappij eigenlijk niet zou misstaan. Barrientos

laat zien hoe vanuit Zambrano's uitgangspunten een filosofisch consult kan worden gevoerd en hoe dit kan worden verrijkt met poëzie, filosofische teksten of literatuur.

Hij doet dat in de vorm van een oefening met een groep. Iedere deelnemer aan de oefening moet een ervaring met een bepaald thema beschrijven. De deelnemers bereiden zich individueel voor door een voorwerp te zoeken dat volgens hen past bij het thema van de bijeenkomst. Dit kan een object zijn, maar ook een stukje tekst. Zo wordt een ervaring met het thema gevormd en uitgedrukt. Het voorwerp wordt meegenomen naar de bijeenkomst. Er wordt een kaars opgestoken. De oefening duurt zolang de kaars brandt. Zo zijn de deelnemers zich bewust van tijd en eindigheid. De kaars wordt doorgegeven en wie de kaars vasthoudt spreekt. De andere deelnemers luisteren. De deelnemer die de kaars vasthoudt, verwoordt de ervaring met het thema in relatie tot het meegebrachte voorwerp. De spreker heeft en neemt de verantwoordelijkheid om efficiënt met de tijd om te gaan. Stel dat een of enkele deelnemers alle beschikbare tijd opgebruiken, dan is dat voorwerp van analyse. Nadat de kaars is opgebrand volgt een rondje waarin iedere deelnemer naar aanleiding van de gesproken woorden een of twee belangrijkste concepten formuleert (conceptualisering). Tot slot wordt een conclusie geformuleerd op basis van de overeenkomsten en verschillen van de naar voren gebrachte concepten.

Bij Ran Lahav dient het filosoferen een opening naar diepere lagen van het menselijk bestaan te bewerkstelligen. Niet alleen analyse, redenering, kritische zelfreflectie en het bevragen, maar ook meditatie, spirituele oefeningen, ideeën, verhalen en teksten krijgen bij hem een plaats. Het verlangen naar wijsheid (filosofia) wordt in authentieke zin opgevat door Plato's allegorie van de grot als referentiepunt te gebruiken. Uitgangspunt is een ervaring. Bedoeling is te luisteren naar stemmen (innerlijk of die van anderen) die een verscheidenheid aan filosofische ideeën over die ervaring uitdrukken. Vervolgens wordt deze verscheidenheid verwoord ofwel '... give voice to an ongoing dialogue'. Deze vorm van contemplatieve praktijk wendt technieken aan om het luisteren naar de ervaring te vrijwaren van vooroordelen, meningen, macht en onmacht om zo de horizon van de menselijke realiteit te verbreden.

Inspiratie en motivatie

The Socratic handbook is een inspirerend boek en verschaft onderbouwing voor een veelheid aan werkvormen. De titel 'Socratisch Handboek', die Michael Weiss aan zijn publicatie gaf, is nogal misleidend. Een handboek dient een volledig overzicht van een wetenschapsgebied te geven, in dit geval van de socratische praktijk, en moet actueel zijn. Aan de tweede eis voldoet Weiss' boek, maar aan

de eerste, volledigheid, niet. Het boek is meer een verzameling voorbeelden van filosofische praktijken, zoals de filosofische consultatie, het filosoferen met kinderen, het socratisch gesprek en het filosofisch café. Ook voor het filosofisch wandelen, het werken met dromen en, wat Weiss noemt, de contemplatieve praktijk is een plaats ingeruimd. Het boek geeft daarmee een goed beeld van het hedendaagse aangezicht van de filosofische praktijk en is, naast de instructieve boeken van onder andere Jos Kessels, voor de Nederlandse praktisch filosoof goed bruikbaar.

Het handboek is vooral te gebruiken voor onderwijsdoeleinden. Het biedt een staalkaart van mogelijke vormen die de filosofische praktijk kan aannemen, en voorbeelden die men kan navolgen, uitproberen en in de geest van de samensteller vooral moet veranderen om daarmee nieuwe wegen van het denken te openen. Een leergang is het boek als zodanig niet. Het zal ingepast moeten worden in een idee over de vorming van een filosoof tot praktisch of praktijkvoerend filosoof. Hoe men deze leergang ook vormgeeft, ik denk dat het boek altijd bruikbaar is, en daarmee een aanwinst genoemd kan worden voor het paradigma dat vandaag de dag filosofische praktijk genoemd wordt.

Michael Noah Weiss (ed.). *The Socratic handbook. Dialogue Method for Philosophical Practice*. Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien. Zurich 2015. Verkrijgbaar door e-mail te sturen naar mo@centralbooks.com

De klinische benadering in de filosofische praktijk

Peter Harteloh

1. Inleiding

De filosofische praktijk is een relatief nieuw verschijnsel. Hoewel psychologen als Eliot Cohen, Irvin Yalom, Ludwig Binswanger en Carl Rogers al filosofie toepaste bij hun consultaties, was het de Duitse filosoof Gerd Achenbach die in 1981 individuele consultaties ging aanbieden over filosofische onderwerpen in het leven. Een filosofische consultatie is inmiddels een professionele inter-

actie tussen een filosoof en een klant (door Achenbach bezoeker genoemd) geworden over thema's in het leven met filosofische middelen. Er hebben zich verschillende stijlen van filosofische consultaties ontwikkeld. Mijn klinische benadering is er een van.

2. Een klinische benadering van filosofische consultaties

In dit artikel beschrijf ik deze tegen de achtergrond van drie vignetten van bezoekers aan mijn praktijk. Een vierde vignet geeft het prototype van een consultatie ten behoeve van onderwijs of onderzoeksdoeleinden. Het is een samenstelling van kenmerken van feitelijke consultaties, zodanig dat de privacy van bezoekers niet in het geding kan komen en er een beeld ontstaat van benadering en verloop bij een bepaalde thematiek.

Vignet 1. Een existentiële crisis ('zijn')

Deze bezoeker komt naar de filosofische praktijk met een probleem. Er is een kwestie met betrekking tot relaties of het werk. De bezoeker is doorgaans van middelbare leeftijd, vaak hoger opgeleid (hbo, universitair) en heeft een globale kennis van filosofie. Zij presenteert zich doorgaans met een keuzeprobleem. Soms heeft deze bezoeker al psychotherapie ondergaan met een niet geheel bevredigend resultaat. De diagnose is existentiële crisis. De benadering is fenomenologisch. Ik help de bezoeker diens situatie zo zuiver mogelijk te beschrijven, zodanig dat deze op een nieuwe manier kan worden geconceptualiseerd. Daarbij wordt het feitelijke keuzeprobleem getransformeerd van een discrepantie in het functioneren (als echtgenote of werkneemster) tot een reflectie op het bestaan als zodanig (Waar ben ik (als mens) eigenlijk mee bezig?), waarbij het werk van existentialisten als Sartre als inspiratiebron kan dienen.

Vignet 2. De vraag naar wijsheid ('weten')

Deze bezoeker komt naar de filosofische praktijk met een vraag naar geluk, rust, evenwicht, of het goede. De bezoeker is doorgaans wat ouder, volgt cursussen filosofie of heeft een bepaald beeld bij de filosoof. Zij presenteert zich als een zoeker. De diagnose is bildungsgerelateerd weten. Een kritische exploratie van de vraag leert vaak dat de bezoeker eigenlijk niet goed weet wat zij zoekt. Het

is hier de kunst de feitelijke vraag te vertalen naar een filosofische vraag. Ik stel (uiteindelijk) de vraag naar wijsheid aan de orde: wat is de wijsheid van bepaalde voorvallen of situaties? De benadering bestaat doorgaans uit een traject, een serie consultaties, waarbij iedere keer een situatie uit het leven van de bezoeker die zich kort voor het consult heeft voorgedaan wordt geanalyseerd, net zo lang tot de persoon dat zelf kan door de wijsheid van de situatie te onderkennen en in een samenhangend referentiekader (verhaal) onder te brengen. Dat verhaal is het voorlopige eindpunt van de consultaties tot het in de loop van het leven weer wordt geproblematiseerd, bevraagd, geanalyseerd en er een nieuw verhaal gaat ontstaan.

Vignet 3. Levensfasegebonden zingevingsthematiek ('doen')

Deze bezoeker komt naar de filosofische praktijk met een gevoel van onbehagen. Er is geen specifieke vraag of probleem. De praktijkbezoeker is doorgaans jong, studerende, aan het begin van een carrière, maar ook personen die het pensioen of einde van het leven naderen kleuren dit vignet in. De persoon is niet ontevreden met een of ander en heeft geen specifieke vraag, maar kenmerkt zich door een behoefte aan reflectie. De persoon heeft deze behoefte niet altijd, maar deze is verbonden met een bepaalde levensfasen. De diagnose is levensfasegebonden zingevingsthematiek. De benadering is analytisch. Op socratische wijze wordt de bezoeker bevraagd, net zo lang tot deze op een vraag stuit die bij hem of haar past. De vorm en inhoud van de vraag worden net zo lang gethematiseerd tot de persoon een modus heeft gevonden om met de vraag te kunnen leven.

Vignet 4. Van zelfkennis naar zelfzorg ('hebben')

De vraag naar zelfkennis is niet zo vaak aanleiding voor het bezoek aan de filosofische praktijk, maar doorgaans wel een vast onderdeel van iedere consultatie(reeks). De bezoeker spreekt dan (terloops) over introspectieve momenten of gebeurtenissen waarbij zij zich spiegelt aan de ander. Die grijp ik aan om de vraag naar zelfkennis (Wie ben ik eigenlijk?) aan de orde te stellen. De filosofische diagnose is zelfbeeld met internalistische (cartesiaanse) of externalistische (spiegelend aan omgeving) kenmerken. Ik vraag vervolgens de bezoeker zich voor te stellen door de zin 'Ik ben ...' af te maken, net zolang tot deze past bij de persoon, een filosofische inhoud heeft en in verschillende situaties (van feestjes tot sollicitatiegesprekken) dienst kan doen. Door het effect van de zin te observeren en deze steeds bij te stellen krijgt de zelfkennis vorm op een manier die zelfzorg wordt genoemd. Het werk van Foucault dient daarbij als inspiratiebron.

Benadering

Mijn klinische benadering van filosofische consultaties is geïnspireerd door Lou Marinoff enerzijds and Henrik Wulff anderzijds.¹

Lou Marinoff wees er in zijn beroemde boek *Plato, not Prozac!* (in de Nederlandse vertaling *Geen pillen maar Plato!*) op dat er een nauw verband is tussen filosofie en geneeskunde, gelet op de originele betekenis van het woord ‘therapie’.²

Oorspronkelijke betekent ‘therapie’ een verandering van levensstijl, een soort bekering tot filosofie door een dieper begrip van het leven. In de hedendaagse geneeskunde overheerst de connotatie van het wegnemen van een beperking. Dit is echter maar een van de mogelijke betekenissen van het woord. Het kan ook verwijzen naar groei, een worden, een heel-wording (als persoon), ofwel ‘heling’. Voor dit soort van heling moet het zijn of de existentie van het individu als zodanig gethematiseerd worden. Daarom beschouw ik ‘het zijn’ als de substantie van de filosofische praktijk.³

Net als in de metafysica werk ik in mijn consultaties van een kritisch onderzoek van het functioneren (als echtgenoot, familielid, soldaat, dokter, etc.) naar een reflectie op het zijn als zodanig (minnaar, vriend, vechter, werker, etc.). Een metafoor die de betekenis van dit zijn voor de persoon in kwestie uitdrukt, beschouw ik als de waardevolste uitkomst van mijn consultaties.

Als dokter ben ik beïnvloed door de Deense arte Henrik Wulff, die door het schrijven van zijn boek *Rational diagnosis and treatment* een van de grondleggers van de ‘evidence based medicine’-beweging is geworden, het heersende paradigma in de hedendaagse geneeskunde.⁴

- 1 Oorspronkelijk betekent het woord klinisch: ‘Een patiënt aan het bed ontmoeten’ (Gr. klinikos: ‘aan het bed’). De patiënt komt niet naar de dokter (de tempel), maar de dokter gaat naar de patiënt. Het drukt een fundamentele visie op geneeskunde uit: een persoon proberen te begrijpen vanuit diens omstandigheden, in plaats van deze te isoleren uit de context. Zo drukt het woord klinisch ook een intentie van de filosofische praktijk uit: filosoferen met gewone mensen op de markt (de filosofie gaat naar de mensen) in plaats van met vakgenoten binnen de muren van de academische tempels (de mensen komen naar de filosofie). Daarom acht ik het woord klinisch hier van toepassing.
- 2 Marinoff, L. 1999. *Plato, not Prozac!*. New York: HarperCollins Publishers (in de Nederlandse vertaling *Geen pillen maar Plato! Filosofie als oplossing voor alledaagse problemen*, 2000, Amsterdam/Antwerpen: Archipel.).
- 3 Zo hoop ik recht te doen aan de oorsprong van de westerse filosofie als een onderzoek naar het zijn: ‘Het enige verhaal van een weg dat nog overblijft is dat van de weg “het is”’ (Parmenides van Elea, *Oog voor het ene*, 2003, Budel: Damon, B8 1-2)
- 4 Wulff, H.R. 1976. *Rational diagnosis and treatment*. Oxford: Blackwell.



Figuur 1: Reflexieve cirkel als basis voor filosofische (links) en medische consultaties (rechts).

Wulff zag de medische consultatie als een cirkel (figuur 1). Klachten of symptomen van een persoon vormen aanleiding tot het bezoek aan de arts. De arts vat deze in een diagnose die de weg wijst naar een passende therapie. Het effect van de therapie moet nauwkeurig worden gevolgd en als de therapie niet tot het gewenste effect op de klachten of symptomen leidt, moet de diagnose worden bijgesteld en herhaalt het proces zich, net zo lang tot er genezing of verlichting is bereikt.

Wulffs boek is een pleidooi voor onderbouwing van een diagnose of therapie met empirisch bewijs. De cirkel belichaamt de rationaliteit van de geneeskunde. De cirkel drukt een aristotelisch begrip van kennis uit. Aristoteles onderscheidt theoretische en praktische wijsheid.⁵

De theoretische wijsheid bestaat uit *epistèmè* (Grieks voor een waar systeem van algemene uitspraken, gebaseerd op inductie) en *nous* (Grieks voor 'intuïtie', een faculteit werkzaam op het moment dat er bij inductie van een verzameling individuele feiten tot een algemene uitspraak wordt geconcludeerd). Theoretische wijsheid ligt ten grondslag aan het diagnostische gedeelte van het medische proces, waarin klachten of symptomen van een individuele patiënt in verband worden gebracht met een algemeen referentiekader. Bijvoorbeeld: hoest, koorts en pijn op de borst van een individuele patiënt worden gevat in de diagnose 'longontsteking' (*nous*), door het herkennen van algemene kennis over de ziekte longontsteking (*epistèmè*) in de individuele patiënt.⁶

De diagnose 'longontsteking' wijst de weg naar een therapie, zoals het voorschrijven van antibiotica. Het verwachte effect van de therapie is gebaseerd op

5 Aristotle, 1955. *Ethics*. London: Penguin Books.

6 Hippocrates (1891), 1967. *On Regimen in Acute Diseases* (Translated by F. Adams). New York: William Wood and Company.

empirisch onderzoek verricht volgens de regels van de gerandomiseerde klinische trial. Het levert wetenschappelijke (algemene) kennis over het toepassen van antibiotica op (epistèmè). De toepassing van een therapie op een individuele patiënt berust op deductie.⁷ Volgens Aristoteles heeft praktische wijsheid een deductieve structuur. Allereerst is er een soort praktische kennis, *technè*, genaamd. Bijvoorbeeld: een dokter moet weten hoe antibiotica op de juiste wijze moeten worden toegediend om een longontsteking te behandelen. Echter, of het verstandig is antibiotica toe te dienen bij een longontsteking berust op een ander soort kennis, *phronèsis*, genaamd (prudentie). Bij een jonge man is de kans bijvoorbeeld groot dat de longontsteking geneest zonder gebruik van antibiotica. Het toedienen van antibiotica zou zijn weerstand op lange termijn zelfs kunnen schaden en de kans op ernstiger infecties door resistente bacteriën vergroten. Bij ouderen met een ernstige vorm van dementie, beperkt door de gevolgen van een hersenbloeding, verblijvend in een verpleeghuis kan het *niet* toedienen van antibiotica de goede dood bewerkstelligen. De afweging om een therapie al dan niet toe te dienen, zal dus per situatie verschillen en steeds opnieuw zorgvuldig moeten worden gemaakt.

Het juiste handelen in de juiste situatie berust op twee soorten kennis, *technè* en *phronèsis*. Het wordt wel gevat in de moraal: 'Doe de juiste dingen op de juiste wijze', een tweevoudig normatief referentiekader voor het handelen in de praktijk. De juiste dingen doen is een kwestie van prudentie; dingen op de juiste wijze doen een kwestie van techniek. Het toepassen van dezelfde techniek op dezelfde gestandaardiseerde wijze (alle patiënten met longontsteking volgens protocol antibiotica geven), zoals vaak gebeurt in de hedendaagse geneeskunde, is dus geen goede kwaliteit van zorg. Prudentie is vereist om de zorg te leveren op gepaste wijze, afgestemd op de situatie en behoefte van de patiënt in kwestie. Het ligt ten grondslag aan het medisch handelen als zodanig en bepaalt de kwaliteit ervan. Prudentie vereist erkenning van het unieke en authentieke karakter van het individu. Prudentie is niet iets wat geleerd wordt door medische tekstboeken te bestuderen. Het wordt verworven in de praktijk, door ervaring op te doen in de interactie met ervaren artsen en kritisch te reflecteren op moeilijke situaties en het eigen handelen. Het vormt de houding waaraan de wijze arts wordt herkend door patiënten en erkend door collega's.

Naar analogie van dit model voor het medisch handelen geef ik de filosofische consultatie vorm. Ik onderscheid vier fasen (*figuur 1*). Eerst is er de klant met een vraag, probleem of thema. Ik heb een voorkeur voor het woord thema. De filosoof werkt met het patroon dat vragen of problemen vertonen. De filosoof luistert en herkent de filosofische aspecten ervan. Het thema wordt vervolgens gevat in een filosofische diagnose. Deze diagnose wijst de weg naar het filosoferen, zodanig

7 Antibiotica genezen longontsteking. patiënt x heeft een longontsteking. Dus antibiotica genezen patiënt x.

dat dit past bij de klant. Socratische bevraging, fenomenologische beschrijving, logische analyse, conceptuele interpretatie of duiding, alle behoren ze tot het arsenaal van de praktijkvoerende filosoof. De toepassing ervan kan echter geen standaardrepertoire zijn, maar vereist afstemming op de klant. Uiteindelijk leidt het filosoferen tot een vierde fase: de constructie van een metafoor.

Deze metafoor is het vehikel van begrip en wijsheid. Het is een verhaal dat het thema van de klant verrijkt. Het is geen eindpunt, maar eerder een rustpunt in diens levensverhaal. Het verhaal kan weer bevestigd of geproblematiseerd worden, waarop een diagnose past, het filosoferen weer een aanvang neemt en het verhaal verrijking ondergaat. Zo gaat het verhaal voort en voort, net als het leven.⁸ De vier fasen kunnen doorlopen worden in een enkele consultatie, maar ook in een serie van consultaties. Iedere fase kan als aanvang dienen. Soms komen klanten met een metafoor ter consultatie. Bijvoorbeeld als zij zeggen: 'Ik voel me een gevangene van mijn lichaam.' Een kritische bevraging ter verrijking van deze metafoor lijkt dan in eerste instantie op zijn plaats. De metafoor is dan startpunt, maar ook uitkomst van de consultatie. Zo ga ik te werk volgens een reflexieve cirkel die past bij het karakter van de filosofie als zodanig. De benadering zorgt daardoor voor een filosofische onderbouwing van filosofische consultaties. Het heeft prudentie als primaire kwaliteit, het filosoferen als inhoud, en betekenis als uitkomst.

3. Moraal van het verhaal

In mijn filosofische praktijk heeft het streven naar filosofische inhoud bij consultaties altijd centraal gestaan, zowel ter rechtvaardiging van mijn praktijk als ter onderscheiding van andersoortige praktijken. Een filosofische consultatie behoeft een filosofische inhoud, zo dat de consultatie daadwerkelijk herkenbaar is als een *filosofische* consultatie. De filosofische diagnose is hiertoe een hulpmiddel. De filosoof moet de vraag, het thema of het probleem van de klant kunnen vertalen naar de filosofie om er vervolgens op gepaste wijze met de klant over te kunnen filosoferen. Het consult leidt (uiteindelijk) tot een dieper begrip door het thema van de bezoeker in verband te brengen met archaïsche wijsheid. Door contemplatie krijgt deze wijsheid in een filosofische consultatie vorm en inhoud,

8 Fundamenteel verschil is uiteraard dat de medische consultatie eindigt als er genezing plaatsvindt. Een filosofische consultatie is als de cirkel van wijsheid, een oneindig proces, dat voor een mens duurt zo lang die leeft. De filosofische diagnose is daarin een rustpunt, de explicitering van een filosofisch idee, in samenspraak met de bezoeker van de filosofische praktijk. Het is geen labeling van een persoon door een deskundige, zoals in de geneeskundige praktijk.

zodanig dat deze de bezoeker van de praktijk duidelijker voor ogen gaat staan en kan fungeren als referentiepunt voor diens houding en handelingen.

Peter Harteloh is praktijkvoerend filosoof. In 2007 vestigde hij de Filosofische Praktijk Rotterdam, sinds kort voert hij praktijk in het Brabantse Lierop. Hij beoefent individuele consultaties en socratische groepsgesprekken, geeft cursussen levenskunst en houdt filosofische wandelingen. Hij droeg bij aan *The Socratic handbook* van Michael Weiss met een artikel over het filosofisch wandelen.

Mededelingen en agenda van de VFP

Vereniging voor Filosofische Praktijk

<http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl>

Secretariaat VFP: Trees Schopman, Kon. Wilhelminalaan 2, 7415 KS Deventer, 0570-641279, secretariaatvfp@gmail.com

Katernredactie

Timon Meynen (06-83513404, timon.meynen@faidros.nl)

Paul Troost (06-51243980, PPEATroost19@kpnmail.nl)

De VFP-katernredactie is onafhankelijk van de F&P-redactie en het VFP-bestuur. U kunt hen benaderen met vragen of opmerkingen over het katern, bijdragen en mededelingen. De richtlijnen voor auteurs vindt u op <http://verenigingfilosofischepraktijk.nl/publicaties/auteursrichtlijnen/>

Filosofen winnen Garant-Studieboekprijs 2016



Uit de shortlist van vijf genomineerden koos de jury

Wetenschap: wat, hoe en waarom? **Systematische inleiding tot de wetenschapsfilosofie**

tot winnaar van de **Garant-Studieboekprijs 2016**.

Het boek is een samenwerking van drie auteurs:
Erik Weber is gewoon hoogleraar aan de Universiteit Gent,
Bert Leuridan doceert aan de Universiteit Antwerpen.
Merel Lefevere is praktijkassistent in Gent.

De jury bestond uit dr. Gerard Baars (Erasmusuniversiteit, Rotterdam), prof. dr. Walter Hellinckx (KU Leuven), prof. dr. Jean Paul Van Bendegem (Vrije Universiteit Brussel), prof. dr. Peter Van Petegem (Universiteit Antwerpen), prof. dr. Jan Verplaetse (Universiteit Gent).

Erik Weber, Bert Leuridan & Merel Lefevere (2016), **Wetenschap: wat, hoe en waarom? Systematische inleiding tot de wetenschapsfilosofie**. Antwerpen-Apeldoorn, Garant.

De Garant-Studieboekprijs is ingesteld ter bevordering van het realiseren van studieboeken voor het hoger onderwijs. Studenten vragen immers om studieboeken.

Inzenden voor de Garant-Studieboekprijs 2017 is mogelijk. De prijs bestaat uit een geldsom van € 2017 en publicatie van het boek.

Meer op www.studieboekprijs.com